AMBROSIO VELASCO GÓMEZ
COORDINADOR

VIDA Y OBRA
HOMENAJE A ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



VIDA Y OBRA
HOMENAJE A ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

COLECCIÓN
NUESTROS MAESTROS

AMBROSIO VELASCO GÓMEZ
COORDINADOR

VIDA Y OBRA
HOMENAJE A ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Primera edición: 2009

Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán,
C. P. 04510 México, Distrito Federal

ISBN 978-607-2-00389-7

Impreso y hecho en México

Presentación

El doctor Adolfo Sánchez Vázquez es, sin duda, uno de los maestros más emblemáticos del exilio republicano español. Llegó a México en el barco *Sinaia* en 1939, cuando tenía sólo veinticuatro años. La decisión la tomó después de luchar, como joven escritor y como miembro del ejército republicano contra las fuerzas franquistas que terminaron con la Segunda República Española establecida democráticamente en 1931. Adolfo Sánchez Vázquez pronto se incorporó a la Universidad Nacional Autónoma de México como estudiante de la Facultad de Filosofía y Letras, donde obtuvo su licenciatura, maestría y doctorado en filosofía. Poco después se integró a la planta docente y durante más de cincuenta años ha realizado un magisterio ejemplar, convirtiéndose en uno de los filósofos más destacados de todo el mundo iberoamericano. El ha sabido amalgamar su quehacer filosófico del más alto nivel, con el más firme compromiso ético y político. Se ha destacado como humanista comprometido con la construcción de una sociedad más justa, más libre y más democrática.

En ocasión de sus noventa años, la Universidad Nacional Autónoma de México, a través de la Facultad de Filosofía y Letras, organizó un merecido homenaje en su honor. En el participaron un nutrido grupo de colegas, alumnos y amigos, tanto del país como del extranjero. El libro que ahora se presenta recoge los trabajos escritos para esa ocasión. Dicho material, después de ser corregido por los autores y editado por el doctor Ambrosio Velasco Gómez, director de la Facultad de Filosofía y Letras, conforma este volumen.

La publicación del libro de homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez resulta muy oportuna. Lo es especialmente en las vísperas de la conmemoración de siete décadas del inicio del exilio español en México, al

término de la trágica guerra civil. La Universidad Nacional Autónoma de México constituyó un espacio de libertad para los grandes humanistas y científicos que tuvieron que dejar su patria por ser fieles a los valores de la Republica Española, que defendieron hasta el final. La tragedia ocurrida en España, en 1939, paradójicamente se tornó en una gran oportunidad de enriquecimiento intelectual y moral para nuestro país, gracias a la vocación magisterial de personas como el ilustre maestro don Adolfo Sánchez Vázquez, quien a lo largo de su fructífera vida académica ha recibido los reconocimientos más importantes de nuestra Universidad, como el Premio Universidad Nacional en Docencia en Humanidades, el nombramiento de Profesor Emérito, y el doctorado *Honoris causa*. Muchas otras Universidades de nuestro país, de América y de España, también le han otorgado el doctorado *Honoris causa* como justa distinción a su ejemplar labor académica como profesor, como filósofo y como humanista. La obra que el lector tiene en sus manos deja constancia de una biografía excepcional, de una obra de trascendencia universal y de una conducta ética indiscutida.

José Narro Robles
Rector de la Universidad Nacional
Autónoma de México

Introducción

En septiembre de 2005 la Facultad de Filosofía y Letras le brindó un emotivo homenaje al doctor Adolfo Sánchez Vázquez con motivo de sus noventa años de vida. En ese homenaje participamos muchos de sus discípulos, colegas y amigos para reconocer y agradecerle la larga, fructífera y ejemplar vida que ha tenido en beneficio de las humanidades, de la filosofía, de la Universidad, de la Facultad de Filosofía y Letras y, en general, del pensamiento crítico y emancipador.

Adolfo Sánchez Vázquez no es sólo uno de los grandes maestros del exilio español que ha tenido Hispanoamérica; su significación no se limita a ser uno de nuestros más destacados filósofos de la segunda mitad del siglo XX, reconocido con muchos premios y distinciones en el país y en el extranjero, pues es, además, una figura señera del exilio republicano español y un paradigma del humanismo iberoamericano comprometido con la emancipación libertaria de los hombres y pueblos de Iberoamérica y del mundo. Por ello, es motivo de sano orgullo para nuestra Facultad rendirle cumplido homenaje al poeta, al filósofo, al humanista, al profesor, al republicano, al hombre excepcional que es Adolfo Sánchez Vázquez, cuyos méritos y virtudes, obras y logros se reflejan en los ensayos que conforman este libro.

Las diferentes secciones del volumen corresponden a distintos aspectos o facetas de su vida y obra: el exilio, su obra poética, su magisterio filosófico, la filosofía del arte; la filosofía moral y política, así como su contribución al marxismo y al socialismo a través de la filosofía de la praxis, y de la reflexión crítica y rigurosa sobre la realidad histórica de nuestro tiempo.

Además de la presentación de nuestro rector, doctor José Narro Robles, a quien mucho le agradezco sus palabras, se inician los ensa-

yos con un saludo a Adolfo Sánchez Vázquez del doctor Juan Ramón de la Fuente, quien en su carácter de rector de nuestra Universidad, participó en el homenaje de los noventa años del filósofo en 2005. Cierra el volumen la conferencia de clausura que impartió el doctor Javier Muguerza, sobre el tema "Adolfo Sánchez Vázquez y el pensamiento utópico". Agradezco a ellos y a todos los colegas y amigos que participaron en este volumen el esfuerzo por reelaborar los textos que presentaron en 2005.

Aunque ya han pasado más de tres años, la publicación del volumen es de lo más pertinente, pues que mejor marco que la conmemoración en 2009 de los setenta años del exilio republicano español que dio un impulso transformador a la filosofía y a las humanidades en Iberoamérica y en especial en nuestra Facultad, de la cual también celebramos ochenta y cinco años con su actual nombre de Facultad de Filosofía y Letras. Esta Facultad es tan entrañable a Adolfo Sánchez Vázquez como él lo es para la Facultad. En México, en la Universidad Nacional Autónoma de México y especialmente en su Facultad de Filosofía y Letras ha encontrado el doctor Adolfo Sánchez Vázquez su nueva tierra. Por ello, él ha podido transitar el "destierro" de su patria originaria al "trastierro" en su nueva patria. Pero, como él mismo señala, no se trata de perder una raíz y ganar otra, sino más bien el tránsito del "destierro" al "trastierro", habrá que verlo "como una suma de dos raíces, de dos tierras, de dos esperanzas. Lo decisivo es ser fiel —aquí o allá— a aquello por lo que un día se fue arrojado al exilio. Lo decisivo no estar —acá o allá— sino cómo se está".

Felicidades a nuestro fiel y querido amigo, a nuestro admirado maestro Adolfo Sánchez Vázquez.

Ambrosio Velasco Gómez
Director de la Facultad de Filosofía
y Letras de la UNAM

Saludo a Adolfo Sánchez Vázquez*

JUAN RAMÓN DE LA FUENTE

Cuando estamos frente a una persona como el maestro Adolfo Sánchez Vázquez, por lo que significa, nos sentimos todos profundamente conmovidos, pues aunque sabemos que se puede morir por una causa, también se puede vivir, como él, por una causa. Sánchez Vázquez ha vivido por una causa que nos contagia a todos y a todos compromete; que nos emociona y nos enorgullece a todos. Sus principios y sus convicciones los ha mantenido a lo largo de sus noventa años con una intensidad y con una capacidad para transmitirla que son verdaderamente excepcionales. Yo no podría entender al exilio español sin Sánchez Vázquez, ni podría entender a la Universidad nuestra, la de ahora, sin Sánchez Vázquez; yo no podría entender a las humanidades en México, a la filosofía, sin Sánchez Vázquez.

La guerra, que conlleva siempre ruptura y desolación, significó, al menos en el caso de la guerra en defensa de la República Española, significó también en nuestro país renacimiento y generosidad. Cuántos excelentes españoles, de cuántas provincias, ciudades y pueblos se desplazaron a México a iniciar una nueva vida, entre ellos Sánchez Vázquez. Y precisamente a través de personas como Adolfo Sánchez Vázquez, México se vio extraordinariamente beneficiado a raíz de esa terrible confrontación. Fue una suerte de injerto intelectual, pero también un ejemplo extraordinario de congruencia, de firmeza en las convicciones y de posibilidades de hacer una nueva vida anteponiendo el interés del futuro y de la nueva patria a las dolorosas huellas del pasado.

* Palabras del hoy ex rector, doctor Juan Ramón de la Fuente, con motivo de la celebración de los noventa años del doctor Adolfo Sánchez Vázquez. Septiembre de 2004.

México no sería lo que hoy es si no fuera por ese grupo formidable de mujeres y hombres que vinieron a este país. Y este país, en una de las mejores páginas de su historia diplomática, supo abrirles las puertas a quienes igualmente correspondieron con ese gesto formidable que marcó para siempre nuestra historia con la actitud valiente y solidaria del presidente Cárdenas. Para México, para la Universidad, ha resultado enormemente benéfico que en condiciones tan dramáticas llegaran a nuestro país académicos de la talla del maestro Sánchez Vázquez. Académicos que, por su legado, seguirán dándonos lecciones durante muchos años a muchas generaciones.

Su vitalidad nos asombra día tras día, maestro; la lucidez de sus reflexiones nos permite seguir encontrando cotidianamente esa posibilidad de repensar las cosas; su capacidad intelectual nos deslumbra; pero a mí lo que más me impresiona y me conmueve, lo que más me compromete, es su enorme congruencia, esa congruencia humana, laica, profunda, la que marca y define caminos y rumbos, y que constituye uno de los valores más importante en nuestras vidas.

En nombre de la Universidad Nacional Autónoma de México y de cientos, de miles de alumnos que coincidimos con su magisterio a través del tiempo en las aulas universitarias, quiero expresarle nuestro reconocimiento, pero sobre todo nuestro cariño, nuestra gratitud.

Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez en su 90 aniversario

AMBROSIO VELASCO GÓMEZ

Adolfo Sánchez Vázquez llegó a México por el puerto de Veracruz, cuando tenía escasos veinticuatro años. Era el año de 1939 y había pasado los últimos tres años en el frente de batalla, defendiendo los ideales republicanos y resistiendo hasta el final la amenaza dictatorial del fascismo. Su decisión de tomar las armas para defender la República Española lo había apartado de sus estudios de literatura en la Universidad Central de Madrid. Adolfo Sánchez nos cuenta que durante sus años universitarios previos a la guerra civil, la filosofía no era su vocación, sino la poesía y la política. En esos años escribió el libro de poesía *El pueblo ardiendo*, que fue publicado más tarde en Morelia. La vinculación entre poesía y política no era accidental pues para él "tan revolucionario es el poeta que transforma el lenguaje, como el político que aspira a crear una nueva sociedad".[1] En Madrid frecuentaba los círculos literarios donde figuraban poetas de la talla de Miguel Hernández, Rafael Alberti, Federico García Lorca, León Felipe y Pedro Garfias. Este último fue su compañero de viaje en el barco *Sinaia* que los trajo a México en 1939, después de que hubieron terminado su participación en la guerra civil; guerra, nos dice Sánchez Vázquez, que "como en las grandes tragedias luchaba insobornablemente por unos principios, por una causa, aunque ello significara la marcha inexorable de un desenlace infeliz: el fracaso, la derrota, la muerte".[2]

[1] Citado por Estela Alcántara Mercado, "Adolfo Sánchez Vázquez, hombre con dos tierras y dos esperanzas", en Federico Álvarez, ed., *Adolfo Sánchez Vázquez: los trabajos y los días*, México, UNAM, FFL, 1995, p. 54.

[2] *Ibid*., p. 56.

Una noche antes de llegar al puerto de Veracruz, nos dice Sánchez Vázquez que Pedro Garfias concibió su poema “Entre México y España”, que concluye con esta estrofa con la que se identifica plenamente Adolfo Sánchez Vázquez.

Como en otro tiempo por la mar salada
Te va un río español de sangre roja
De generosa sangre desbordada...
Pero eres tú, esta vez, quien nos conquista
Y para siempre ¡oh vieja y nueva España!

Pero cuatrocientos años atrás, en ese “otro tiempo”, al que se refiere Pedro Garfias, no todo fue conquista y despojo, también hubo españoles conquistados por México. Uno de ellos, precisamente el fundador de nuestra Facultad de Filosofía y Letras, o mejor dicho su primer antecedente, Alonso Gutiérrez, destacado discípulo de Francisco de Vitoria que al llegar también por la mar salada al puerto de Veracruz, conquistado por México tomó el nombre de Alonso de la Veracruz.

Existen interesantes similitudes entre los autores de nuestras primeras dos reelecciones. Los dos vinieron de España a México en la plenitud de su juventud y llegaron al puerto de Veracruz. Los dos obtuvieron grados en la Universidad de México y fueron catedráticos. En el caso de Alonso de la Veracruz en la Facultad de Artes y de Teología de la Real Universidad de México, primer antecedente de nuestra actual Facultad de Filosofía y Letras, donde Adolfo Sánchez Vázquez obtuvo sus grados de maestro y de doctor, y ha sido catedrático por más de cincuenta años.

Además, hay que destacar que nuestros dos maestros han sido filósofos y humanistas profundamente comprometidos con la transformación de las circunstancias en que les ha tocado vivir: Alonso de la Veracruz denunció y condenó la Guerra de Conquista, el ilegítimo dominio español sobre los pueblos y territorios del Nuevo Mundo y la injusta explotación económica de los indios. Defendió la plena racionalidad de los indígenas y, con base en una teoría política y jurídica republicana, promovió el reconocimiento del derecho de autodeterminación de los pueblos autóctonos frente a la expansión del imperio español. De manera análoga, Adolfo Sánchez Vázquez, a partir de un marxismo humanista y

un pensamiento republicano, ha comprometido su destacado quehacer filosófico para comprender críticamente la sociedad contemporánea, sus procesos políticos y económicos, las expresiones artísticas y morales, siempre con una enorme sensibilidad para denunciar la injusticia, especialmente del sistema capitalista, pero también para cuestionar la inautenticidad ética o estética. Como humanista social y políticamente comprometido Adolfo Sánchez Vázquez ha propuesto incansablemente utopías que logren superar las injusticias y miserias de la sociedad capitalista. En los diferentes campos de la filosofía que ha cultivado, a saber la ética, la filosofía política y la estética, así como la crítica y la creación literaria, Sánchez Vázquez ha sido siempre un académico del más alto nivel y un hombre congruente con sus principios éticos y compromisos políticos. Ambos catedráticos han sufrido persecución por sus ideas emancipadoras y sus compromisos republicanos. Alonso de la Veracruz en manos de la Inquisición y Adolfo Sánchez Vázquez por la dictadura franquista.

Alonso y Adolfo han sido sin duda dos de los catedráticos más brillantes, queridos y reconocidos que ha tenido la Facultad de Filosofía y Letras a lo largo de más de cuatrocientos cincuenta años de historia.

Pero quizás la analogía más importante es que en ambos casos, México se constituía como la tierra en que podrían realizarse de diferente manera y por distinta vía los ideales y las utopías que habían fracasado en España. Tanto Alonso de la Veracruz como Adolfo Sánchez Vázquez habían tenido la experiencia, mucho más directa e intensa en Adolfo, de la lucha por la República y la equidad: a principios del siglo XVI con la revolución comunera en ciudades de Castilla en contra del emperador extranjero Carlos V. En el siglo pasado, la lucha por defender a la añorada República Española ante la amenaza franquista.

Nuestros dos maestros hicieron de su praxis filosófica una vía para luchar desde el ámbito intelectual y moral del magisterio en contra de las ideologías dominantes que justifican la explotación y enajenación de los hombres y en última instancia a favor de la emancipación y libertad plena de los seres humanos. Ésta es la forma propiamente humanista y universitaria de contribuir a la transformación de la realidad social y política, que recordamos había sido junto con la poesía la otra vocación juvenil de Sánchez Vázquez.

Considero que en el fondo ésta fue la motivación que llevó a Sánchez Vázquez a descubrir en México su nueva vocación: la filosófica. Pero todo descubrimiento se realiza desde una situación específica. La de Adolfo Sánchez Vázquez era ante todo la del exilio, con todas sus tristezas y sus penurias, pero también sus esperanzas. "Se trataba de adoptarse a un modo que se desconocía por completo y de adaptarse en condiciones que no obstante la generosa hospitalidad significaba construirse una nueva vida marcada por el desgarrón terrible del destierro. Éramos eso: desterrados y no simple transterrados, como nos calificó después Gaos".[3]

Al tiempo que el exilio se mostraba más y más largo, Sánchez Vázquez nos dice: "Sentí la necesidad de consagrar más tiempo a la reflexión, a la fundamentación razonada de mi actividad política, sobre todo cuando arraigadas creencias —en la patria del proletariado— comenzaron a venirse abajo. De ahí que me propusiera por entonces elevar mi formación teórica marxista y, en consecuencia, prestar más atención a la filosofía que a las letras. Volví por todo ello a Mascarones a estudiar la carrera de filosofía".[4]

Lo paradójico es que por los años cincuentas el marxismo apenas figuraba en la Facultad de Filosofía y Letras en las cátedras de Wenceslao Roces y de Eli de Gortari. Los grandes profesores de la Facultad, en su mayoría también exiliados, como Joaquín Xirau, José Gaos, Eduardo Nicol, Gallegos, Rocafull y Juan García Baca, enseñaban sobre todo fenomenología alemana y existencialismo. Los compañeros más brillantes desarrollaron desde estas perspectivas estudios filosóficos sobre el mexicano, sobre todo Luis Villoro, Emilio Uranga, Ricardo Guerra, Leopoldo Zea y Jorge Portilla, que conformaron el famoso grupo Hyperión. Hegel también ocupaba un lugar central en los seminarios de Gaos, donde Sánchez Vázquez fue compañero también de Alejandro Rossi y Fernando Salmerón. Ante este panorama filosófico ajeno a su interés fundamental en el marxismo, Sánchez Vázquez tuvo que ser en buena medida autodidacta, pero de ninguna manera desaprovechó

[3] *A tiempo y destiempo*, p. 31.

[4] Adolfo Sánchez Vázquez, "Vida y filosofía", en su libro *A tiempo y destiempo*, p. 34.

sus estudios formales de filosofía en la Facultad, pues las perspectivas filosóficas predominantes le permitieron tener una visión crítica y renovada del marxismo, especialmente del marxismo soviético. Sánchez Vázquez nos narra esta situación contradictoria de carencia y plenitud que vivió durante sus estudios de filosofía en la Facultad: “había avanzado un largo trecho en el conocimiento de la filosofía contemporánea —ajena u opuesta al marxismo— y cuanto más me adentraba en ella, tanto más insatisfecho me sentía; a su vez, cuanto más profunda era mi insatisfacción tanto más estrecho me resultaba el marco de la filosofía marxista dominante (la del Diamat soviético)”.[5]

La situación filosófica de Sánchez Vázquez era verdaderamente un dilema, y ante este dilema encontró su propia alternativa: la de un marxismo crítico, ilustrado por un amplio y plural diálogo filosófico con otras tradiciones, a la par científico y humanista, al igual justificado teóricamente y comprometido ideológicamente. Esta alternativa fue precisamente la filosofía de la praxis, tema que constituyó su tesis doctoral dirigida formalmente por Gaos, en gran parte autodidacta y cuyo examen presentado en 1996 tiene el record de duración de seis horas en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM ante un jurado formado por los doctores Gaos, Roces, Villoro, De Gortari y Guerra. Este trabajo dio origen al libro *Filosofía de la praxis* (1967), al que el propio Sánchez Vázquez considera su obra fundamental.

En este libro Sánchez Vázquez considera que la praxis es una categoría filosófica fundamental que refiere a la unidad dialéctica, tensional y recíprocamente complementaria de la teoría y la práctica. Esta categoría la reconstruye Sánchez Vázquez a partir de un análisis histórico-filosófico desde la antigüedad hasta el siglo XX. En este análisis destaca el tratamiento de Sánchez Vázquez sobre la concepción maquiaveliana de la praxis política, pero sobre todo destaca las concepciones de Hegel, Feurbach y especialmente de Marx. Desde mi punto de vista esta obra fundamental de Sánchez Vázquez se inscribe en el campo de la teoría del conocimiento y de la filosofía de la ciencia en un sentido amplio, y no sólo en el ámbito de la interpretación del marxismo como tradicionalmente se le ha concebido.

[5] *Ibid*., p. 36.

Para Adolfo Sánchez Vázquez praxis es una actividad creadora fundada en el conocimiento teórico validado o justificado. Pero, precisamente la justificación epistémica de la teoría está en función de efectividad para transformar la realidad circundante, de acuerdo con fines y valores ética y políticamente justificados.

Con base en los manuscritos económico-filosóficos de 1844 y en la tesis sobre Feurbach, Sánchez Vázquez considera que la praxis es fundamento del conocimiento, todo conocer natural o social se ubica "en la relación entre el hombre y el mundo o entre el hombre y la naturaleza, que se establece gracias a la actividad práctica humana".[6] Esta idea anticipa la tesis que se desarrollaron décadas después en la filosofía de la ciencia por filósofos kuhnianos como Ian Hacking, especialmente en su libro *Representar o intervenir*. La idea básica es que todo conocimiento está basado en la actividad transformadora del hombre sobre su objeto de estudio y no puede concebirse como una mera contemplación.

Además, la praxis es criterio de verdad, en cuanto que la verdad o falsedad del pensamiento tiene que definirse en función de su capacidad para transformar la realidad acorde a los fines propuestos, y más específicamente a la utopía construida con base en ese conocimiento que se somete a prueba. "Si al actuar se logran los fines que se perseguían, ello significa que el conocimiento de que se partió para trazar esos fines es verdadero. Es en la acción práctica sobre las cosas donde se demuestra si nuestras conclusiones teóricas sobre ellas son verdaderas o no".[7] Este criterio de verdad recupera la idea de Vico de que la verdad coincide con la capacidad del hombre para crear y producir su objeto de conocimiento (*verum ipsum factum*) y desde luego con el concepto maquiaveliano de *veritá effetuale*. Este criterio praxiológico integra y supera los criterios correspondientes de verdad, así como la noción aristotélica de Aletheia, como descubrimiento o develaciones de nuevas formas de interpretar al mundo. Además de presuponer un conocimiento objetivo e innovador, el criterio praxiológico requiere que esa interpretación develadora de paso al terreno de la acción de la

[6] *Filosofía de la praxis*, p. 127.
[7] *Ibid*., p. 129.

práctica transformadora y no se quede en mera interpretación (tesis II sobre Feurbach).

Aquí me permito exponer una discrepancia de matiz con Marx y con Sánchez Vázquez, pues como hermeneuta considero que la interpretación es en sí misma una acción, una práctica en sí misma. Siguiendo a Gadamer en su polémica con Habermas, ciertamente tendríamos que reconocer que las interpretaciones pueden ser encubridoras o emancipadoras, pueden contribuir a mantener relaciones de explotación y dominación o bien a demenciales o superales, y estas implicaciones de las interpretaciones son ya en sí acciones y prácticas que transforman la realidad moral y política, pues nuestra vida y nuestro mundo está constituido por interpretaciones y procesos de comunicación, además de instituciones y relaciones políticas y económicas.

Si no reconociéramos el carácter práctico sustantivo, real y material de las interpretaciones y particularmente de la actividad filosófica, no podríamos pensar que la vocación filosófica puede ser una práctica transformadora como lo ha sido en el caso de Adolfo Sánchez Vázquez.

Para él, ciertamente la filosofía puede y debe ser una praxis crítica transformadora y racional, que integra al mismo tiempo el conocimiento objetivo, científico y la utopía.

Desde el punto de vista idealista la filosofía de la praxis, la filosofía, las ciencias y las humanidades y las artes integran de diferentes modos el conocimiento objetivo con el ideal utópico, la justificación epistémica o estética y el compromiso ideológico, ética y políticamente responsable.

Esta visión del quehacer filosófico ciertamente está basada en una interpretación del pensamiento marxista, pero en cuanto interpretación, de acuerdo con lo que he argumentado, es una transformación de la tradición marxista y una verdadera aportación filosófica, propia y original. Esta última instancia es la alternativa que construyó Sánchez Vázquez ante el dilema intelectual y político en que se encontraba en su condición de exiliado al iniciar sus estudios de filosofía en nuestra Facultad hace más de cincuenta años.

Adolfo Sánchez Vázquez supo enfrentar la penosa situación existencial que vivía como exiliado y supo encontrar un ambiente filosófico, humanista, literario y en general intelectual de nuestra Facultad forma-

do por maestros, colegas y recursos necesarios para crear una filosofía propia, pero sobre todo para enseñar y formar a miles de estudiantes de numerosas generaciones en una manera de hacer filosofía, sea en el campo de la ética, la estética, la filosofía política o de la epistemología.

Lo más importante de esta manera de hacer filosofía es precisamente la necesaria integración entre el saber y el hacer, entre la exigencia epistemológica y estética y la honestidad ética y política, en una palabra la congruencia.

I. EL MAESTRO VISTO POR ANTIGUOS ALUMNOS

Adolfo Sánchez Vázquez: un gladiador con causa

FERNANDO BELAUZARÁN

> Pulsos deshabitados: aquí tenéis mi pulso ardiendo.
>
> Adolfo Sánchez Vázquez, 1935-1936

Justo y pertinente resulta el Homenaje que la Facultad de Filosofía y Letras organiza a Adolfo Sánchez Vázquez. Lo primero no sólo por el motivo explícito del mismo, la conmemoración de sus noventa años de vida, sino también porque en nuestra escuela se ha forjado el pensamiento filosófico de este hombre que ha dejado una impronta profunda e indeleble *en* y *más allá* de sus aulas. Lo segundo, su pertinencia, porque se trata de un pensamiento vivo y palpitante, cuyo dinamismo le ha permitido resistir y contraatacar, persistir y corregirse, ponerse al día y adelantarse al futuro en circunstancias por demás adversas. Mis felicitaciones, pues, al doctor Ambrosio Velasco por este acierto y mi agradecimiento por su gentil invitación a participar en el presente reconocimiento a la vida y obra de mi querido y admirado maestro.

Ingresé a la Facultad cuando los ladrillos del Muro de Berlín caían despedazados al suelo para luego ser llevados a todos los confines de La Tierra como *souvenires*. Un acontecimiento del que todos, actores y espectadores, eran conscientes, sino de sus alcances sí de que tendría una enorme significación histórica —Sánchez Vázquez calificaría el hecho unos años más tarde como "el fin del siglo XX".[1] Poco después terminaría la indecisión e impotencia de Gorvachov de la única manera

[1] Adolfo Sánchez Vázquez, *Más allá del derrumbe,* tomado de *Entre la realidad y la utopía*, México, FCE / UNAM, 1999, p. 247.

posible: con su salida del poder. La otrora poderosa Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas se desintegraría entregándose, cada una de sus partes, al más salvaje capitalismo. Eran tiempos de confusión y sentimientos encontrados. El ocaso de unos regímenes tiránicos, pero que dejaban el campo libre al capitalismo injusto y depredador; el fin de la Guerra Fría, pero el advenimiento del mundo unipolar; el júbilo de millones de personas que esperaban mejores condiciones de vida y mayores libertades, pero la pulverización de un empresa titánica que, en sus inicios, se inspiró en los más altos valores humanos y que, al margen de su perversión, movió a muchos hombres y mujeres a dar su vida por ella. Estábamos ante hechos de consecuencias aún inciertas debido al inesperado y vertiginoso desenlace que de golpe estaba cambiando dramáticamente la geopolítica de la posguerra.

En esas circunstancias, preguntas obligadas flotaban en el ambiente intelectual del mundo y, por lo mismo, también de nuestra Facultad: ¿por qué se vinieron abajo los regímenes del, por ellos mismos llamado, "socialismo real"? ¿Terminó la viabilidad de un sistema social específico o es el fin de toda posibilidad de emancipación? ¿Hay que aceptar el triunfo del capitalismo como un hecho incuestionable e irreversible? ¿Se puede aún sostener la vigencia del pensamiento de Marx como instrumento para la acción política liberadora? ¿Vale la pena seguir luchando por un cambio radical en la sociedad? Interrogantes que por su trascendencia nos interpelaban a todos; pero si alguien estaba obligado a hacerles frente en estas aulas era el reconocido y prominente marxista Adolfo Sánchez Vázquez, quien además de tener toda su vida sosteniendo la necesidad humana del socialismo llevaba tiempo ocupándose del tema de la naturaleza de esas sociedades. Sus respuestas y la manera en que las dio me impresionaron. No encontré a un hombre a la defensiva, atrincherado en verdades decimonónicas, repitiendo dogmas y consignas a falta de argumentos y negando la realidad; tampoco al capitán del barco que ante el naufragio está dispuesto a hundirse con su nave como una última y patética muestra de martirologio militante; ni al *Pilatos* que se lava las manos y se preocupa más por los deslindes que por enfrentar la grave situación; mucho menos al acróbata que realiza saltos mortales para acomodarse en el lado opuesto de la barricada cuando todo lo ve perdido. Lo que vi fue a un *gladiador* que con inteligencia, rigor,

conocimiento, audacia, seguridad y respeto por las reglas del combate blandía sus ideas con fuerza y precisión. Desde un marxismo abierto, crítico, sin condescendencias, con la autoridad moral de llevar muchos años cuestionando, y más de una década denunciando, a ese sistema que en nombre del socialismo negaba los valores de libertad, justicia y democracia que lo inspiraron, Sánchez Vázquez sorteaba la acometida, manteniendo a salvo la posibilidad de realización, en otras condiciones, de la *utopía socialista*, concepto, por cierto, revalorado por él mismo. Todo ello sin minimizar el golpe recibido y las funestas consecuencias que necesariamente alejaban por un tiempo tal posibilidad. Mi maestro, nuestro maestro, le aguanta la mirada a la realidad y no se engaña con ella por más dura y difícil que se le presente.

Ahora bien, si yo cometiera el imperdonable error lógico, el mismo que identifica Sánchez Vázquez en Lenin cuando éste universalizó su experiencia organizativa del Partido Bolchevique,[2] y generalizara esa imagen de gladiador que tuve del maestro en los momentos próximos al derrumbe del "socialismo real" y la llevara al conjunto de su obra, e incluso, lo que ya no sería un error sino un sacrilegio en esta Facultad, me siguiera de frente y lo extrapolara a su vida y dijera que estamos en el homenaje del *gladiador* Adolfo Sánchez Vázquez, quizá mi afirmación no se aleje mucho de la realidad. Nuestro filósofo siempre combate, así sea fraternalmente, pero combate. La polémica es parte consustancial de su obra, es la preocupación que lo ocupa y motiva, es, en buena medida, lo que le da sentido a sus escritos, conferencias, participaciones, discursos y clases. De manera explícita o implícita, directa o indirecta, siempre está presente la otra u otras posiciones. Enfrente puede estar una teoría o una ideología, un amigo o un adversario, una orientación política o una tendencia artística; lo mismo se enfrenta a ideologías conservadoras como aquellas que pugnan por la "neutralidad ideológica", la naturaleza humana egoísta o que celebran entierros sin los cadáveres de la utopía, la historia o la misma ideología, o bien a ideologías que se mueven dentro de un pretendido marxismo pero que su sustento teórico es burdo y dogmático, como el "marxismo-leninismo", que a

[2] A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, Siglo XXI, 2003, cap. 8: *Conciencia de clase, organización y praxis*, pp. 370-396.

filosofías consolidadas de dentro, de los linderos o de fuera del campo marxista. Puede polemizar con importantes filósofos o teóricos como Heidegger, Habermas, Marcuse, Nietzsche, Sartre, Adorno, Althusser, Lukács, Gramsci, Lenin, Luxemburgo, Kosik, Korsch, Bell, Mariátegui, Bobbio, Weber, Foucault, Lyotard, Vattimo, Villoro, Feuerbach, Kant e incluso Engels y Marx, o bien con personalidades inefables como Francis Fukuyama. Es verdad que no pelea a muerte, que habitualmente lo hace de manera fraternal y que, sin ser condescendiente con nada ni con nadie, sabe reconocer la razón en el otro y practica la auténtica tolerancia, aquella que él recuerda sostenida por el jurista español Francisco Tomás y Valiente: "Tal vez la tolerancia en nuestro tiempo —decía el jurista— haya de ser entendida como el respeto entre hombres igualmente libres... Así concebida, como respeto recíproco entre hombres iguales en derechos y libertades, pero que no se gustan, bienvenida esta forma de tolerancia".[3] La filosa espada de la crítica sanchezvazquiana deja siempre intacta la dignidad del adversario.

Como todo buen gladiador, Sánchez Vázquez tiene peleas memorables. Una de ellas es la efectuada en su examen profesional de grado de doctor que tuvo con la tesis llamada "Sobre la praxis", base de su libro fundamental *Filosofía de la praxis*, el cual no sólo rompió record de tiempo sino que, según sus propias palabras, se convirtió en "una verdadera batalla campal de ideas" con los sinodales Luis Villoro, Ricardo Guerra, Eli de Gortari y Wenceslao Roces. También lo fue aquella que dio en el *Encuentro Vuelta* a principios de septiembre de 1990, cuando nuestro filósofo aguó la fiesta fúnebre que del socialismo había preparado la revista del mismo nombre con la participación de intelectuales renombrados a nivel internacional. Sánchez Vázquez alzó su voz solitaria para sostener que eso era un falacia, que lo que cayó era el "socialismo real" y no el auténtico socialismo, que éste sigue siendo posible, pero que tendría que darse en condiciones muy diferentes a las de la Rusia zarista, y el cual sería más democrático que cualquier sociedad dentro del capitalismo, al que, por cierto, se pretendía absolver de sus males y se le estaba embelleciendo de manera inaceptable, y que

[3] A. Sánchez Vázquez, *Anverso y reverso de la tolerancia*, tomado de *Entre la realidad…*, p. 117.

el pensamiento de Marx, no obstante lo que debía revisarse de él, seguía siendo vigente. Según cuentan las crónicas, su intervención propició un espontáneo aplauso de los periodistas en la sala de prensa, exactamente igual que como sucedió frente al televisor en el que observé tan afortunada y anticlimática participación. Octavio Paz ya no le quiso dar la palabra, pero ni falta hacía: "el muerto" todavía se movía.[4]

Una pelea cercana a la epopeya fue la que protagonizó en el Auditorio "Che Guevara", hoy lamentablemente privatizado, con el Consejo General de Huelga en agosto de 1999, en compañía de Luis Villoro, Alfredo López Austin y Manuel Peimbert, con objeto de defender la propuesta que habían hecho para romper el estancamiento de una huelga que no tenía visos de solución y abrir el proceso de transformación universitaria a la participación de toda la comunidad. El ambiente era de crispada polarización. Así lo contó en su crónica Herman Bellinghausen:

> Pareció que el aplauso en memoria de *La Tita* Avendaño, un largo minuto en el Che Guevara repleto, de pie y a manos llenas, se llevaría la tarde. Pero no. El momento más poderoso de la sesión lo originó una persona viva: Adolfo Sánchez Vázquez. No fue por su condición de hombre mayor, ni por la trayectoria intelectual que lo honra. Ni porque es de izquierda, ni porque es profesor emérito. Pero con todo esto junto, Sánchez Vázquez fue quien llegó más lejos de entre las decenas de oradores que durante seis horas hablaron sin parar (y sin ser interrumpidos nunca, verdadera novedad en un acto convocado por el siempre rijoso Consejo General de Huelga).
>
> Fue el más provocador de todos. El más inquietante: "Comprendo que haya grupos dentro del movimiento que consideran que la única fuerza que podemos imponer es la huelga". Mantener la Universidad cerrada como único recurso para transformarla, dijo, "implica una cierta desconfianza en nuestras propias fuerzas para conseguir lo que queremos".
>
> Llevaba rato calentando al auditorio con sus intervenciones, pero en ese momento estalló el aplauso más largo y abundante, con

[4] A. Sánchez Vázquez, *Por qué vive y se necesita el socialismo.* Intervenciones en el Encuentro Vuelta, tomado de *El valor del socialismo*, México, Itaca 2000.

> bravos y gente progresivamente de pie y al final un *Goya* general y Luis Villoro con el puño en alto...[5]

¿Por qué pelea nuestro gladiador? A diferencia de aquellos que peleaban en el Circo Romano, Sánchez Vázquez tiene una causa que lo impele a ir una y otra vez a dar la batalla. Si las peleas de Espartaco en el circo hubieran podido contribuir en algo a su libertad y a la de sus compañeros, así como en detener la expansión del poderío romano, seguramente ahí hubiera continuado peleando. Pues precisamente porque para Sánchez Vázquez el resultado de cada disputa intelectual que da trasciende la arena puramente teórica y se inserta en el proceso de transformación del mundo —que es, como todos sabemos, su pasión vital, convicción intelectual, compromiso político y obligación moral— es que no baja la guardia y siempre está listo para el siguiente combate.

Para entender mejor esa necesidad polémica puesta al servicio de la transformación humana, permítaseme hacer una exposición, aunque sea sintética y esquemática. La vinculación consciente e intencional de la teoría y la práctica para que la filosofía deje de limitarse a interpretar el mundo y sirva efectivamente para transformarlo es el fin de la *Filosofía de la praxis*, que como filosofía está en el ámbito de la teoría y que, por tanto, para realizar ese objetivo requiere de mediaciones con los agentes de ese cambio, es decir, con los hombres que, gracias a la teoría, deben tener un conocimiento racional de las condiciones objetivas en las que se encuentran y, por tanto, de las posibilidades de realización concreta de la transformación propuesta y de los medios que necesitan para llevarla a cabo. Esto significa que la *praxis*, además de vincular teoría y práctica, también vincula objetividad —condiciones materiales para el cambio— con subjetividad —convencimiento de la posibilidad y deseabilidad de ese cambio—, así como ciencia —conocimiento de la realidad a transformar— con ideología —valoración negativa del presente y valoración positiva del futuro propuesto y posible. Lo que aquí no cabe es cualquier tipo de fatalidad en el curso de la historia. Ni el advenimiento del socialismo está garantizado como tampoco lo está su imposibilidad. Depende de lo que se haga, de cómo se haga, de

[5] *La Jornada*, crónica de Hermann Bellinghausen, 11 de agosto de 1999.

quiénes lo hagan y de las condiciones en las que se haga. Por eso Sánchez Vázquez coloca a la vinculación con la práctica como el gozne entre los aspectos fundamentales del marxismo como *Filosofía de la praxis* —crítica de lo existente, proyecto de emancipación y conocimiento de la realidad—, formando los cuatro una unidad indisoluble, y por eso es que el debate teórico es fundamental para la praxis revolucionaria, máxime cuando dicha praxis actúa con un grado alto de imprevisibilidad, unicidad e irrepetibilidad en el proceso y el resultado, es decir, sin recetas, dogmas ni paradigmas; hay que crear, lo cual significa también crearse.[6]

Este proceso no se cierra. La retroalimentación entre teoría y práctica es permanente: "la práctica no sólo opera como criterio de validez de la teoría, sino como fundamento de ella, ya que permite superar sus limitaciones anteriores mediante su enriquecimiento con nuevos aspectos y soluciones".[7] La praxis, entonces, además de guiar la acción política se convierte en una vacuna contra el dogmatismo al establecer un método que, en palabras del doctor, "le toma el pulso a la realidad". Ése es el criterio con el que aplica los dos principios de Marx: "dudar de todo" y "criticar todo lo existente"; criterio, por cierto, que incluye al propio Marx y a sí mismo. Por ello este gladiador es ágil, no se atrinchera en posiciones indefendibles y sus movimientos los hace con pasos firmes y medidos. Sánchez Vázquez cambia, pero no improvisa. Su dinamismo es reflejo del dinamismo de las circunstancias y consecuencia del ejercicio de su crítica. Finalmente, cambia para persistir en lo fundamental: el compromiso teórico-práctico con la emancipación y desenajenación humanas.

La creciente "heterodoxia" de Sánchez Vázquez frente a la ideología oficial barruntada de conceptos filosóficos en el tristemente celebre Diamat fue resultado de un proceso necesario. Sin duda, jugaron un papel importante diversas causas que él mismo nos cuenta: el joven Marx que lo despertó de su sueño dogmático con la lectura de los *Manuscritos de 1844*, las revelaciones del XX Congreso del PCUS, la Revolución cubana y la intervención violenta del Pacto de Varsovia

[6] A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, pp. 286-318.
[7] *Ibid*., p. 301.

contra la Primavera de Praga.[8] Pero todo ello por sí solo no explica totalmente esa transformación. Ahí hay un espíritu abierto, un hombre de ideas y debate que le quedaba estrecha la teoría de manual sostenida por consigna y una fuerza moral que lo ha llevado a responder a los requerimientos de su propio raciocinio por encima del cálculo interesado o del temor al anatema tan socorrido por los *perros guardianes* de la ortodoxia. Por eso su paso de la literatura a la filosofía y por eso es que no se detuvo con su contribución a la renovación del marxismo con su *Filosofía de la praxis* y ha seguido y seguirá revisando lo que su crítica, en contraste cotidiano con la realidad, vuelva insostenible y también lo que, en cambio, integre y asuma por considerarlo valioso para fortalecer la posibilidad efectiva de esa sociedad superior que se puede llamar o no socialismo.

Sánchez Vázquez está abierto a los cambios de su tiempo, a las nuevas luchas sociales, étnicas, sexuales, ecologistas, así como a las críticas afines o adversas que se hagan a Marx y al marxismo que representa, aunque esto lo lleve al filo de lo que podríamos llamar la emancipación *posmarxista*. Es un gladiador que sabe mejorar sus armas incluso con las de los enemigos y tirar las que ya no sirven, pues de lo que se trata es de transformar al mundo, no de defender estatuas ni prender inciensos ni cuidarse de hacer sacrilegios:

> Contribuir a fundar, esclarecer y guiar la realización de ese proyecto de emancipación que, en las condiciones posmodernas, sigue siendo el socialismo —un socialismo si se quiere posmoderno— sólo puede hacerse en la medida en que la teoría de la realidad que hay que transformar y de las posibilidades y medios para transformarla, esté atenta a los latidos de la realidad y se libere de las concepciones teleológicas, progresivas, productivistas y eurocentristas de la modernidad, que llegaron incluso a impregnar el pensamiento de Marx y que se han prolongado hasta nuestro tiempo. Lo cual significa a su vez que no hay que echar en saco roto las críticas de la modernidad

[8] A. Sánchez Vázquez, *Vida y filosofía*, tomado de *A tiempo y destiempo*, México, FCE, 2003, p. 38.

> después de Marx ni lo que la crítica posmodernista aporta —sin proponérselo— a esa emancipación.[9]

Un punto fundamental en la aportación de Sánchez Vázquez al marxismo es la revaloración positiva de la utopía como la proyección a un futuro que no existe, pero que es posible y deseable su realización, el cual se distingue del que resulta irrealizable y que, por tanto, es utópico en sentido negativo. Nuestro gladiador no sólo pelea contra el presente sino que lucha por un futuro más valioso. Esto contrasta con Marx, en virtud de la parquedad de éste al describir la sociedad alternativa, lo que es lógico si se tiene presente la necesidad que tenía de distinguirse de los *socialistas utópicos*, así bautizados por él y Engels. Entiendo esta revalorización sanchezvazqueana como una consecuencia de la renovación teórica del marxismo que, entre otros, él ha llevado a cabo. Si la historia la hacen los hombres en condiciones determinadas —tal como lo indica la cita archiconocida de Marx—, las cuales ya no favorecen a la primacía de la clase obrera en la praxis revolucionaria y ahora los agentes del cambio histórico son muy diversos y heterogéneos y, por otra parte, la contradicción entre medios y relaciones de producción no significó el estancamiento de la fuerzas productivas en el capitalismo, entonces la transformación radical de la sociedad requiere del convencimiento de la mayoría de los hombres de que vale la pena hacer realidad esa alternativa social a partir de su viabilidad práctica y superioridad moral que tiene con respecto al presente, en lugar de depender de la generación de *conciencia de clase* en el proletariado. En ese sentido, la imagen de ese socialismo hoy utópico es indispensable, máxime cuando se tiene como referencia a su negación, lo que fue el "socialismo real". Y por eso, interpreto, Sánchez Vázquez nos muestra lo que sería esa sociedad futura si la unión de personas, grupos y clases hacen una mayoría consciente que decide convertirla en fin de su praxis creativa, reflexiva y colectivamente intencional: "el reino de la libertad" del que hablaba Marx, la sociedad libre para cada uno de sus miembros, radicalmente democrática, plural y diversa, promotora de la

[9] A. Sánchez Vázquez, *Radiografía del posmodernismo*, tomado de *Filosofía y circunstancias*, México, Anthropos / UNAM, 1997, p. 329.

creatividad humana. Una sociedad por la que, teórica y prácticamente, vale la pena pelear.[10]

Y eso es lo que ha hecho precisamente Adolfo Sánchez Vázquez desde antes de leer la tesis XI sobre Feuerbach: pensar y actuar para transformar el mundo. Por eso hoy rendimos homenaje no sólo a una prolija obra de calidad y consistencia sino también al hombre que además de hacerla posible ha unido su pasión vital a ella, que además de defender sus ideas se ha comprometido con la realización de las mismas, que además de sortear vendavales personales, políticos, ideológicos y filosóficos sigue apostando al futuro. En los primeros años del exilio dedicó su libro de poemas, *El pulso ardiendo*, escrito poco antes de estallar la guerra y publicado en México, "al pueblo a quien debo el tesoro que más aprecio: una salida a la angustia y la desesperanza". ¿Y qué ha sido su vida y obra sino un constante crear y compartir ese tesoro?

No puedo pensar en Adolfo Sánchez Vázquez sin su drama vital, sin el exilio al que fue condenado por los emisarios de la muerte y agravado por la indolencia y pusilanimidad de las democracias occidentales que se desentendieron de la suerte de la República Española, ofreciendo, como único refugio, los campos de concentración en la Francia del Frente Popular. México y Lázaro Cárdenas representaron en ese momento los mejores y más humanos valores al invitar y recibir a los exiliados españoles. El dirigente juvenil, político, combatiente y editor de periódicos Adolfo Sánchez Vázquez vivió, como la inmensa mayoría de ellos, incluyendo a su esposa y compañera, también refugiada, Aurora Rebolledo, el dolor de la patria ida y en manos de tiranos, el desgarrón, como él mismo dice, de estar allá y acá y la contradicción de vivir un exilio sin fin aun cuando hubiera llegado el fin del exilio. Pero en ese momento descubre, con esa puerta a la angustia y la desesperanza que siempre carga, que "lo decisivo es ser fiel —aquí o allí— a aquello por lo que un día se fue arrojado al exilio. Lo decisivo no es estar —acá o allá— sino *cómo se está*".[11]

[10] Ver A. Sánchez Vázquez, *Ideal socialista y socialismo real*, *¿Vale la pena el socialismo?*, *La utopía de Don Quijote*, *La utopía del "fin de la utopía"* y *Una utopía para el siglo XXI*, tomados de *A tiempo y destiempo* y *Entre la realidad…*

[11] A. Sánchez Vázquez, *Exilio sin fin y fin del exilio*, México, Grijalbo, 1997, pp. 35-38. (El subrayado es del autor.)

Es verdad que aunque el mundo por el que ha peleado con tanto ahínco Adolfo Sánchez Vázquez es necesario y deseable, su realización se ve lejana. Sin embargo, la historia nos recuerda que todo es temporal, que la brega constante trae sus frutos y sus victorias parciales, que puede cambiar la dirección del viento y traer tiempos mejores, donde el socialismo vuelva a ser una posibilidad entre otras. Por lo pronto, tiene un éxito innegable: buscando transformar al mundo ya nos ha transformado a muchos. ¡Felicidades, pues, maestro, que sigue siendo un gladiador con la espada desenvainada… y el pulso ardiendo!

Sánchez Vázquez y la esencia crítica de la filosofía de la praxis

DIANA FUENTES

Sánchez Vázquez hoy

El tema que nos reúne en esta mesa —"El maestro visto por antiguos alumnos"— resulta particularmente sugerente si consideramos la gran cantidad de alumnos que habrán pasado por las aulas en las que impartió clase el doctor Adolfo Sánchez Vázquez. Alumnos entre los que se encuentra un buen número de los profesores que actualmente imparten cátedra en la licenciatura y el posgrado de filosofía de nuestra Facultad, así como un sinfín de destacados personajes de la vida cultural y social de nuestro país. Es de destacar que a los cursos, impartidos por el doctor Sánchez Vázquez, asistieron durante décadas jóvenes que buscaban una formación sólida en el pensamiento de Marx. Es posible imaginar que una vez que el texto *Filosofía de la praxis* mostró su innovadora lectura de la obra marxiana, misma que colocó a Sánchez Vázquez como un crítico del marxismo oficial de la entonces Unión Soviética y de la lectura cientificista francesa, habrán asistido a sus cátedras muchos jóvenes de izquierda que a principios de la década de los años setentas buscaban respuestas y soluciones a la posibilidad de un cambio social, en el marco político de un régimen que en 1968 y en 1971 había demostrado su determinación de impedir el surgimiento de una fuerza crítica del sector estudiantil.

No es difícil pensar que la *Filosofía de la praxis* de Sánchez Vázquez representara la posibilidad de generar una nueva vía de comprensión de la obra de Marx para una generación de jóvenes cuyo impulso crítico se alejaba de la lógica teórico-práctica del socialismo de Estado de los países soviéticos y de los anquilosados partidos comunistas.

Sin embargo, después de la caída del bloque soviético y de la consecuente reivindicación del sistema capitalista como modo de producción hegemónico, la filosofía y la teoría de corte marxista entró en una evidente crisis que se llevó a su paso a las más divergentes interpretaciones de la obra de Marx, incluyendo a aquellas que denunciaron durante años las contradicciones del socialismo realmente existente.

Así, los estudiantes que ingresamos a la Facultad de Filosofía y Letras, a una década de la caída del muro de Berlín, encontramos que Marx había sido declarado "perro muerto" y que la lectura de la filosofía en boga entre decenas de académicos se caracterizaba por evadir la discusión sobre la tradición del pensamiento de Marx y su posible vigencia.

La mía es una generación que parecía estar condenada a una formación cuando menos parcial. Pero —como parte de los miles de jóvenes que participamos en el movimiento estudiantil de 1999-2000—, la experiencia de la práctica política en el ámbito estudiantil nos demostró la necesidad de adquirir una formación teórica del pensamiento crítico y revolucionario. Así, la primera ocasión en la que tomé un curso con el doctor Adolfo Sánchez Vázquez fue en el periodo inmediatamente posterior al fin de la huelga más larga de la Universidad Nacional Autónoma de México, tras una toma de las instalaciones por la Policía Federal Preventiva. Junto conmigo asistieron decenas de estudiantes que convencidos de la necesidad de un cambio social buscaron en las aulas de esta Facultad los elementos que nos permitieran comprender el mundo contemporáneo y sus contradicciones.

En este contexto, muchos de los estudiantes de mi generación encontramos que pensadores como el doctor Adolfo Sánchez Vázquez no sólo no habían renunciado a sus viejas críticas al sistema, sino que abiertamente sostenían la posibilidad y la necesidad del socialismo. De tal suerte que la obra del doctor Sánchez Vázquez repentinamente respondía a muchas de las interrogantes teóricas que surgieron a partir de las contradicciones de la política concreta.

El fundamento crítico de la filosofía de la praxis

Es en este marco filosófico-social en el que se inserta la revaloración y el estudio de la lectura hecha por Sánchez Vázquez del pensamiento marxiano, en particular de la obra del llamado "joven Marx".

En el caso concreto de los *Manuscritos*, Sánchez Vázquez reconoce una serie de conceptos que le permiten marcar una línea de continuidad entre las obras marxistas de juventud y de madurez. Si bien el autor reconoce que los *Manuscritos* representan el primer intento sistemático de análisis de la economía política capitalista en la obra de Marx, no por ello representarían una reflexión fallida de la que Marx habría de alejarse posteriormente, y, menos aún, una obra que carezca de un rigor conceptual que le impida hacer un análisis explicativo de la sociedad capitalista.

Es así que los *Manuscritos* representarían una "transición clave" en el pensamiento de Marx, en los que se desarrollan categorías como: salario, renta de la tierra, ganancia del capital, enajenación, etcétera; categorías que para Sánchez Vázquez siguen presentes en obras como *El capital* o los *Grundrisse,* textos pertenecientes al llamado periodo de madurez.

Con base en su lectura de los *Manuscritos de 1844* y de los *Cuadernos de París*, Sánchez Vázquez establece una relación de continuidad entre dichas obras, encontrando que ambas responden a un problema que les es común: el tránsito de la filosofía a la economía. Ambos textos serían el resultado del contacto del pensamiento de Marx con la economía y generan el primer intento de una crítica de la economía política burguesa.

De tal manera que la crítica de Sánchez Vázquez puede ser desentrañada a través de tres hilos conductores que permitirán reconocer no sólo los fundamentos de dicha crítica, sino ante todo la interpretación que hace Sánchez Vázquez del joven Marx y que permitirán al filosofo desarrollar su comprensión de la filosofía de la praxis.

a) La recuperación de los aspectos histórico-sociales de los textos de juventud.
b) Los conceptos de ser humano y de trabajo enajenado.

c) La continuidad de los conceptos humanistas en la obra de Marx.

El primero de ellos: La recuperación de los aspectos histórico-sociales de los textos de juventud, se desarrolla a partir de una lectura de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. En este periodo el ser humano es visto por el joven Marx a través de sus relaciones sociales, mismas que fundamentan su modo de existir y de actuar. En estas relaciones sociales se desenvuelven los individuos concretos; se trata de relaciones objetivas contraídas por esos individuos. Los *Cuadernos de París* y los *Manuscritos del 44* buscan representar con claridad dichas relaciones sociales que no habían podido ser descifradas desde el campo de la filosofía. Es por ello que la critica marxista a la filosofía especulativa del Hegel ahora se convertirá en una crítica de la economía política.

Por tanto, el joven Marx se instala desde ese momento en un proceso teórico-práctico, en el que los *Manuscritos* —cuyas reflexiones son más organizadas que las de los *Cuadernos de París*— encarnan el paso de la filosofía a la economía; esto no significa en absoluto que la filosofía desaparece del aparato teórico de Marx o que sea absorbida por la economía. La filosofía en unión con la economía funcionará como eje rector del pensamiento marxiano para responder a aquellos aspectos que la economía política burguesa no había podido resolver o que ni siquiera identificaba como problemas.

Con base en esta relación entre el análisis económico y los elementos filosóficos presentes en las obras de juventud, Sánchez Vázquez afirma que en esta serie de textos Marx encalla al hombre, como sujeto concreto, en las relaciones materiales de la sociedad capitalista. Sin embargo, este acercamiento a la economía es un acercamiento crítico en el que el joven Marx tomará algunas de las categorías centrales de la economía política para profundizarlas y encontrar en ellas las contradicciones que impiden a la economía burguesa ver las verdaderas relaciones del sistema de producción capitalista. Y son, precisamente, estos puntos en los que Sánchez Vázquez concentrará sus esfuerzos.

Para el autor de *Filosofía de la praxis*, la crítica de Marx y Engels a la economía política clásica, claramente representada por la teoría del valor

de Adam Smith, ubica un alejamiento de los economistas burgueses de la realidad; la economía clásica es una economía abstracta, que desde la visión de Marx y Engels hace abstracción de su propio fundamento: la propiedad privada.

La crítica contra la economía política cobrará sustento teórico, a partir del estudio marxiano de los elementos económicos que sustentan al capitalismo. Los conceptos que se generan a partir de dicho estudio son los que permitirán afirmar que Marx ha entrado en la esfera de la economía y que no se trata de una reflexión meramente especulativa. Razón por la que profundizar en ellos resulta imprescindible si se pretende reconocer los elementos críticos de las obras de juventud (en este caso de los *Manuscritos*).

Por ello, nos muestra Sánchez Vázquez, que Marx, sin salir de la economía y de la crítica histórica, con auxilio de la filosofía, da razón del trabajo como trabajo enajenado. De ahí el segundo hilo conductor de la lectura crítica de Sánchez Vázquez a través del desarrollo de los conceptos de esencia humana y trabajo enajenado.

Para hablar de la esencia humana hay que comprender que en dicho concepto se resuelve la relación entre economía y filosofía presente en el joven Marx, así como el vínculo entre su concepción del hombre en este periodo de su producción teórica con su posterior comprensión materialista de la historia; razones por las que dicho concepto permite distinguir el marxismo de Sánchez Vázquez del marxismo humanista, por una parte, y del marxismo derivado del diamat soviético, por el otro.

Como ya se ha anticipado, el concepto de esencia humana para Marx está en el trabajo, es decir, el hombre es tal en su trabajo, en los productos del mismo y en sus relaciones con otros trabajadores. Sin embargo, Marx observa en la realidad efectiva que el trabajo en lugar de humanizar al hombre y al mundo se convierte en la causa del sufrimiento del trabajador, mismo que ve en el trabajo una carga obligada, pero, a pesar de ello, necesaria; trabajo que lo aleja de aquellas actividades que le son verdaderamente gozosas y que, además, le empobrece anímica y materialmente. Marx descubre que el trabajo en la realidad material, lejos de expresar la esencia humana es ajeno al propio ser humano, al trabajador; es por ello que esta clase de trabajo se presenta como negación de la esencia humana.

Basado en esta separación hallada por Marx, Sánchez Vázquez focaliza la ruptura entre la esencia del ser humano (el trabajo) y su existencia objetiva y se pregunta por la forma en la que Marx ha podido deducir el concepto de esencia humana cuando en la realidad material sólo se muestra su negación. ¿Cómo hablar de la esencia humana en términos de trabajo, si en el mundo social dicha esencia no sólo no se hace presente, sino que por el contrario a través del trabajo se expresa como negación? Para Sánchez Vázquez la cuestión radica en reconocer que en los *Manuscritos* el joven Marx no se ha librado de cierta carga especulativa que le permite hablar de un concepto universal que no ha emanado de forma inmediata de la realidad en la que viven y se interrelacionan los individuos.

No obstante, desde el momento en el que Marx pone el concepto de esencia humana en relación con su objetivación material, está teniendo que poner los ojos en el mundo concreto en el que dicha objetivación debiese materializarse, y es aquí donde Marx encontrará la gran contradicción entre esencia y existencia que se vive en la realidad efectiva.

Es por ello que Sánchez Vázquez encuentra una clara relación entre el concepto de enajenación y el concepto de relaciones de producción. El trabajo enajenado servirá para determinar, en los *Manuscritos*, el tipo de relaciones que establecen los hombres en la sociedad capitalista; mientras que en las obras de madurez son las relaciones de producción las que determinan al trabajo.

La historia entendida como "desarrollo humano" tiene que ser analizada desde su esencia, en la que finalmente estará fundada la enajenación. Mas la pregunta lógica a formular es: ¿qué es la esencia de la historia, qué es la esencia del desarrollo humano? A esta pregunta Sánchez Vázquez responde: "La esencia del desarrollo humano sería, en definitiva, el desarrollo de la esencia humana".[1]

Respuesta que lejos de ser un simple juego de palabras conlleva uno de los puntos nodales de la obra del joven Marx: la historia como expresión de la esencia del ser humano.

[1] Adolfo Sánchez Vázquez, *El joven Marx: los Manuscritos de 1844*, México, Itaca / UNAM, FFL, 2003, p. 118.

Desde la lectura Sánchez Vázquez, Marx ha marcado ahora con claridad la aparente gran paradoja de la historia: la contradicción entre esencia y existencia. Aparente porque dicha contradicción no es muestra de un estado universal y permanente, sino que en el proceso del desarrollo humano se implica también su necesaria abolición en el comunismo.

Es necesario comprender que esta contradicción en la que se niega la esencia del ser humano no implica para Sánchez Vázquez más que una negación que se vuelve tal en el terreno de la práctica y de la vida social, es decir, que a pesar de que los individuos no se reconocen a sí mismos en su trabajo, estos individuos se encuentran determinados por su práctica y por sus relaciones sociales, independientemente, de que esa práctica y dichas relaciones nieguen su propia esencia.

Sobre este punto, Sánchez Vázquez señala con claridad que el problema de la enajenación del hombre dentro del proceso de la historia no tiene que ver con la pérdida y la recuperación de la esencia como si se tratase de cualquier objeto que a veces se posee y otras no; dado que esa posibilidad implicaría que la esencia humana se puede comprender independientemente de las relaciones en las que viven los seres humanos concretos. Lejos de ello, el verdadero problema es que la enajenación debe ser entendida como una forma histórica en la que se manifiesta la esencia humana y que bajo ninguna circunstancia puede separase de la realidad material en la que se desarrollan los individuos a través de sus actividades, de su práctica.

Lo importante es que también en el terreno de la práctica el ser humano puede superar la contradicción entre la esencia humana y su existencia efectiva, derivada del trabajo enajenado, humanizando así su mundo. De tal suerte que lo verdaderamente importante es el reconocimiento del papel de la práctica humana en la historia.

El problema sobre la interpretación de los conceptos de esencia humana y trabajo enajenado radica justo en este último punto, sobre el que Sánchez Vázquez afirma que desde el momento en el que Marx distingue entre esencia humana y trabajo enajenado como opuestos en el desarrollo histórico del trabajo en las sociedades basadas en la propiedad privada, se genera una definición del concepto de esencia humana que necesariamente cae en el terreno de la especulación —mas no de la metafísica. Marx especula, según el autor de *Filosofía de la*

praxis, porque no pudo haber derivado su concepto de esencia humana de una realidad en la que en los hechos dicha esencia no se expresa en las relaciones sociales, sino que, cuando menos, se mantiene oculta.

La clave de dicha relación radica en reconocer el vínculo intrínseco entre el concepto de esencia humana y el de trabajo enajenado; desde el momento en el que Marx engarza el concepto de esencia humana, entendida como trabajo, a la forma en la que se expresa el trabajo en las sociedad capitalista, ha abandonado la simple especulación para entrar en el camino de la historia. El concepto de esencia humana se hace necesario para el joven Marx para dar cuenta del carácter histórico y transitorio del trabajo enajenado, pero a su vez el concepto de trabajo enajenado ha sido derivado de las contradicciones reales que revela la sociedad burguesa.

Es entonces que a partir del estudio del concepto de esencia humana surge el tercer hilo conductor de la lectura crítica de Sánchez Vázquez: La continuidad de los conceptos humanistas en la obra de Marx.

La interpretación hecha por el filósofo español de la totalidad de la obra de Marx (apoyada en textos como los *Grundrisse*), lo lleva a establecer una relación de continuidad entre algunos de los conceptos presentes en el joven Marx que seguirán expresándose en las obras propiamente económicas del periodo de madurez.

Es por ello que las relaciones sociales establecen el ámbito de la esencia humana, pero, es necesario aclarar, que para Sánchez Vázquez no son ellas la propia esencia del hombre, sino la esfera en la que ésta se desarrolla y existe como tal. La auténtica esencia humana es la práctica que se genera y se desenvuelve en el mundo material, en el mundo de las relaciones humanas. De tal forma que las relaciones explican el mundo en el que se desenvuelve el ser humano, pero no son suficientes para explicarlo a él.

Uno de los aspectos centrales de la interpretación de Sánchez Vázquez de la transición del pensamiento marxiano entre los llamados textos de juventud y aquellos del periodo de madurez, entre los que se encuentra *El capital*, es justo que se entienda como una transición. Si bien el concepto de esencia humana ha perdido su carácter especulativo, el concepto en sí no desapareció. Es decir, desde la perspectiva de Sánchez Vázquez, Marx no rechaza el concepto de esencia humana

como forma explicativa del hombre concreto por tratarse de un concepto necesariamente abstracto, sino que se aparta de aquellas concepciones que hacen del hombre un ser abstracto; la distinción recae en la diferencia entre un concepto que por ser tal es forzosamente general y un ser humano al que se le han adjudicado características que lo abstraen, lo aíslan, de su realidad efectiva. "El hombre es un ser que produce socialmente, y que en este proceso se produce a sí mismo. Este autoproducirse —como proceso en el tiempo— hace de él un ser histórico. Estas tres dimensiones esenciales del hombre son inseparables; cada una entraña necesariamente las demás".[2]

Estas tres dimensiones de las que habla Sánchez Vázquez son: primera, el ser humano que produce sus relaciones sociales, mismas que lo determinan como sujeto histórico; otra, es que el hombre se hace a sí mismo a partir de la construcción de sus relaciones, siempre desde su realidad histórica, y, finalmente, la dimensión histórica del hombre que es producto de su actividad práctica.

Esta triple dimensión de la esencia humana deriva de la lectura de Sánchez Vázquez que encuentra en el paso de los *Manuscritos* a *La ideología alemana* y a las *Tesis sobre Feuerbarch*, un distanciamiento de Marx de la concepción de la esencia humana alejada o enajenada de la existencia efectiva, para identificar ambas esferas en el concepto de la esencia humana, entendida ésta como la de un ser creador, productor de su entorno físico y social.

Es así que conceptos tan importantes como esencia humana o trabajo enajenado, desarrollados por el joven Marx, no desaparecen ante la presencia de nuevos conceptos, sino que prevalecen como conceptos explicativos.

De tal forma que para Sánchez Vázquez la totalidad de la obra de Marx se caracteriza por un desarrollo "continuo y discontinuo", es decir, que en el proceso de desarrollo de la obra marxiana se observa la profundización de ciertas problemáticas que le llevan a generar nuevos conceptos que le permitan dar cuenta de la economía capitalista y de la forma como se relacionan los seres humanos en ella, así como a eliminar los resabios de todo pensamiento abstracto que lo aleje de la

[2] A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, México, Siglo XXI, 2003, pp. 337.

posibilidad de dar cuenta sobre las formas en las que se establecen las relaciones sociales entre las personas reales. Pero ello no implica una ruptura interna en su pensamiento filosófico.

La crítica a la economía política clásica y a la sociedad capitalista expresada en las obras del joven Marx es ante todo comprendida por Sánchez Vázquez como un proyecto de emancipación del hombre. La crítica implica aquí una afirmación de un proyecto humano, la lectura de Sánchez Vázquez perfila la intención marxiana de encontrar las contradicciones del sistema vigente con objeto de demostrar la necesidad de destruir el sistema que les da origen. Por ello, la lectura del filósofo español implica una reivindicación de lo verdaderamente humano en el contexto de las relaciones sociales marcadas por la explotación del hombre por el hombre.

Es en esta búsqueda de transformar la realidad que Sánchez Vázquez fundamenta la necesidad de comprender el marxismo como filosofía de la praxis. Praxis entendida, en el sentido de la Tesis I sobre Feuerbach, como actividad objetiva que implica: la crítica de lo existente, el conocimiento de la realidad a transformar y un proyecto de emancipación.

En el texto *La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía*, Sánchez Vázquez establece tres elementos que caracterizan a la filosofía de la praxis: "el proyecto de emancipación, la crítica de lo existente y el conocimiento de la realidad a transformar".

Elementos que implican una reflexión filosófica que toma como centro de su pensamiento la tesis de que el ser humano se autoproduce a través de la transformación del mundo, es decir, de los cambios que produce el hombre en su entorno; autoproducción en la que él mismo se humaniza.

Es así que la filosofía de la praxis dejaría de ser tal sin una conceptualización del hombre y de sus relaciones sociales e ideológicas. Es por ello que se trata de una filosofía, pero no de cualquier filosofía, sino de la filosofía que toma como eje de su reflexión a la praxis.

El factor distintivo de la filosofía de la praxis radica en que la filosofía no sólo posee un rostro contemplativo frente al mundo, sino que se trata de una filosofía que representa un momento de la transformación de dicho mundo. La diferencia estriba en que para esta filosofía no basta con tener como centro de su reflexión a la praxis, sino que hace de la

praxis —entendida como práctica emancipatoria— su práctica filosófica. Es por ello que la filosofía de la praxis se distingue de cualesquier filosofías, porque en ella la praxis consiste en transformar al mundo de forma radical.

De tal suerte que la filosofía de la praxis implica "una opción ideológica", es decir, la asunción de una posición de clase frente a la realidad que, a su vez, involucra valores, ideas, concepciones específicas sobre el ser humano, sobre sus relaciones con el entorno y con los otros seres humanos.

Ahora salta a la vista la cuestión de la transformación del mundo como un problema que tiene que ser abordado por la filosofía de la praxis y que Sánchez Vázquez desglosa en lo que él llama "funciones".

La función crítica de la realidad y de las ideologías, la función política, la función gnoseológica, la función como conciencia de la praxis y la función autocrítica de la praxis conforman las diversas esferas a través de las que se desarrolla la filosofía de la praxis. En todas ellas la filosofía de la praxis se despliega como filosofía crítica, práctica, teórica, como filosofía consciente de ser una unidad entre teoría y práctica, como una filosofía que se renueva constantemente, y que por ello genera conceptos y categorías que le permitan hacer análisis concretos de la realidad.

Es así que la filosofía de la praxis de Adolfo Sánchez Vázquez no puede ser reducida a una esfera gnoseológica (aunque ésta sea una función de la misma), ni meramente práctica, sino que desde su objetivo último —la emancipación del hombre— ella integra la teoría y la práctica.

Sánchez Vázquez reconoce en el marxismo el único pensamiento con capacidad de vincular la teoría y la práctica; vínculo que tiene como principio el propósito explícito de poner a la filosofía al servicio de la transformación del mundo. De hecho es la transformación del mundo el objetivo inicial (en el sentido de que es el origen y el fin al mismo tiempo) del marxismo y será esta intención de modificar la realidad la que determinará las relaciones que se establezcan entre la teoría y la práctica.

Por esto es que no se puede concluir que la relación que se establece entre teoría y práctica es una relación inmediata, mecánica, que se desa-

rrolla de manera paralela en ambas esferas en todo momento histórico. Sánchez Vázquez señala que la relación entre la teoría y la práctica es "parte de un proceso histórico-social", es decir, de un proceso que se genera bajo ciertas condiciones sociales; por lo que, de hecho, hay momentos en que la teoría surge para responder necesidades de carácter teórico sin salir de sí misma.

Pero Sánchez Vázquez señala, además, cuatro elementos fundamentales que la práctica debe poseer necesariamente: a) conocimiento de la realidad, b) conocimiento de los medios de la transformación y uso de ellos, c) conocimiento de la práctica acumulada en forma de teoría y d) anticipación ideal de los fines.

La praxis del hombre está constituida por dos elementos que mantienen una relación dialéctica necesaria y en la que ambos elementos participan en su mutua transformación. El primero de ellos es el carácter subjetivo de la praxis como producto de la conciencia, y el segundo es su objetividad que le viene de la transformación que ejerce sobre un objeto que es independiente de la conciencia.

En la *Filosofía de la praxis*, Sánchez Vázquez afirma que el marxismo posee aspectos ideológicos que derivan de su pretensión de interpretar y de transformar la realidad. El marxismo constituye un sistema de ideas que responden a una situación social y expresan ciertos intereses que no necesariamente son verdaderos.

De tal forma que es en el proyecto de transformación y de emancipación donde se expresa el aspecto ideológico del marxismo. Pero ello no significa que el marxismo pueda ser reducido a su esfera ideológica; si así fuera entonces el marxismo se alejaría de la posibilidad de transformar el mundo de manera radical.

La vigencia del marxismo

La nuestra es una época que está marcada por la decepción de las generaciones que nos precedieron. La gran mayoría de los intelectuales, particularmente muchos de los que décadas atrás eran militantes de izquierda, declararon como utópica la posibilidad, no sólo de transformar, sino siquiera de criticar de forma radical la sociedad en la que

vivimos. La filosofía política contemporánea muestra hasta la fecha desde el ala progresista y, también, desde la conservadora, la resaca de la caída de la geopolítica bipolar que se había consolidado en la Guerra fría. La caída del bloque soviético no sólo llevó a los conservadores a decretar el triunfo del sistema capitalista, con su vertiente neoliberal, y a encumbrar la democracia de los Estados nacionales contemporáneos como la única forma de asociación perdurable entre "ciudadanos libres", sino que, aunado a lo anterior, la capitalización de los viejos países soviéticos también llevó a muchos de los antiguos militantes e intelectuales de izquierda, sin importar su origen, a asumir la mundialización capitalista como un hecho al que no sólo no se le podía oponer resistencia alguna, sino —y quizá es lo más importante— a convertir el viejo radicalismo en pesimismo frente a la realidad. De tal forma que, aquellos que una vez creyeron con fervor que las crisis inherentes al sistema capitalista traerían consigo la coyuntura de paso para el cambio social, resultaron profundamente decepcionados por la capacidad de reestructuración del sistema. Pero resultó más sorprendente para ellos que, a pesar de las grandes crisis económicas que caracterizaron el fin del siglo XX, la población no adquiriera repentinamente conciencia de su papel histórico en el cambio social. Así, para finales del siglo XX, un gran número de los intelectuales y viejos militantes de izquierda dieron un giro importante hacía lo que los clásicos llamaban socialdemocracia, pero ahora revestida de nomenclaturas con una menor tradición, mimas que no exhibieran el alejamiento real de una posición de carácter revolucionario.

Así, salieron al paso autores y tendencias reformistas o abiertamente conservadoras que con sólo algunos años de existencia demostraron la simpleza y vacuidad de sus tesis. Cómo no recordar el famoso fin de la historia o las llamadas o autodenominadas tendencias posmodernas que muchas veces con elocuente simpleza casi poética cercana al delirio decretaban la muerte de la realidad, de la distinción entre verdad y mentira, la desaparición de la certeza, en medio del universo de la comunicación que monopoliza la vida pública y que impide reconocer la diferencia entre realidad y ficción. Tendencias todas cuyo aliento común es un escepticismo que se caracteriza por la inmovilidad política. Es por ello que incluso alguien tan moderado como Habermas, desde

1980, advertía la carga neoconservadora de aquellos intelectuales que dirigían hacia al modernismo cultural las cargas de la modernización capitalista, en particular de los jóvenes conservadores “que alejan a la política de la vida moral-práctica”.

Además de estas tendencias, en la actualidad cobran vigencia los grupos abiertamente conservadores que separan el pensamiento filosófico de la práctica política concreta. Se trata de aquellos para los que la filosofía política “comporta una propensión hacia el conocimiento del bien”, ella es la búsqueda de la verdad, mientras que la teoría política o ciencia política es aquella que es afilosófica y que sirve como base para la construcción de una práctica política concreta. Por lo que la filosofía política sirve, al estilo clásico, como guía que conduce hacia la buena sociedad. La filosofía política está restringida a la creación de propuestas de carácter ideal que sirvan como móviles de cambio de la vida social, e implica un amplio conocimiento de la vida política, pero sin reconocerse jamás como parte de la práctica concreta.

De tal forma que en nuestra época, la filosofía política se caracteriza en gran medida por un abandono de las relaciones entre pensamiento filosófico y práctica política, entre lo que Sánchez Vázquez entiende como teoría y praxis. La práctica política es vista como la perversión de la teoría, como la objetivación de principios e ideales, que al ser puestos en la escena concreta de las tenciones sociales pueden ser enajenados de su sentido original. La política se entiende como el terreno de lo mundano, de la simple realidad. Ante esta posibilidad algunos teóricos optan por mantener la pureza abstracta de ideales que jamás verán la luz, mientras que otros prefieren el cinismo de la asunción del sistema vigente y la imposibilidad de cualquier cambio social.

La filosofía política conservadora ha atacado la vigencia de la crítica marxiana, basados en la experiencia de la Unión Soviética y han hecho de las más evidentes contradicciones del llamado socialismo real, la expresión de la imposibilidad de crear una sociedad económicamente igualitaria. El problema no estriba en reconocer que la política estatal seguida por los países soviéticos llevó a la desaparición durante largos periodos de tiempo de los derechos individuales más básicos de la población, así como a la creación de una elite política que gozaba de múltiples privilegios y que tenía en sus manos el poder económico y político.

La cuestión radica en que, frente a las antinomias de la experiencia del socialismo real y su derrota, se ha encumbrado al sistema capitalista como la única forma de explotación y de creación de riqueza, y se ha celebrado a la democracia liberal como la única vía que garantiza la igualdad legal y el libre desarrollo entre los individuos. En resumen, se ha declarado la muerte del proyecto del comunismo con base en la experiencia del socialismo de Estado; muerte que resulta particularmente conveniente para los guardianes del liberalismo y el neoliberalismo, en un mundo donde el mapa geopolítico se ha distribuido en grandes bloques económicos que luchan por mercados, recursos económicos y mano de obra barata.

No obstante, el capitalismo está marcado por la explotación y la desigualdad, la democracia de la que se vanaglorian algunos de los países más altamente desarrollados demuestra en la vida política las profundas diferencias sociales derivadas de la desigualdad social. Lejos de avanzar de forma sostenida hacia el progreso de la humanidad, en nuestra época han resurgido viejos nacionalismos chovinistas. Presenciamos las más violentas expresiones de fanatismo religioso, así como una gran diversidad de conflictos étnicos profundamente irracionales, y algunos de los que se consideraban logros del siglo XX —como los derechos laborales y sociales de la mujer— tambalean frente a la descomposición social de los países más pobres. Estamos en un mundo polarizado, cada vez más inhumano y explosivo.

Pero la cuestión es que no estamos en un mundo esencialmente distinto al que estudió Marx en el siglo XIX; el modo de producción capitalista está definido por una contradicción que le es esencial: la contradicción entre capital y trabajo, es decir, la contradicción entre la relación que permite a una clase social apropiarse de los medios de producción, frente a otra clase social que se ve obligada a vender lo único que posee, su fuerza de trabajo. Esta oposición que genera explotados y explotadores sigue regulando la vida económica contemporánea, por lo que en nuestro tiempo sigue existiendo un conflicto sustancial entre dos clases cuyos intereses son y serán antagónicos. Por lo tanto, seguimos viviendo en un sistema de explotación que genera y que mantendrá la desigualdad social entre los individuos.

Lo que sí ha cambiado desde el siglo XIX son una serie de problemas a los que la humanidad se enfrenta y se enfrentará en unas cuantas décadas, que determinarán el futuro de la vida social. Para las primeras décadas del siglo XXI el crecimiento de la población mundial amenaza principalmente a los países más pobres del planeta, en donde ejércitos de jóvenes desempleados optarán por la inmigración en masa —tal como lo muestra nuestra realidad nacional—, acentuando conflictos sociales internos, mientras que los países desarrollados harán crecer grandes barricadas para tratar de regular el flujo migratorio. La inmigración gradualmente se ha convertido en la más clara muestra de las diferencias de derechos políticos entre ciudadanos y extranjeros ilegales, lo que permite la violación de los más elementales derechos humanos de los inmigrantes. Los principios más básicos del derecho natural muestran los vacíos que se generan en un mundo donde la desigualdad está marcada por el sistema económico vigente.

Por otra parte, los problemas ecológicos derivados de la explotación indiscriminada de los recursos naturales, la contaminación generalizada, la desaparición de especies y recursos no renovables —sin que se piense en un trágico fin apocalíptico— generan consecuencias irreversibles que modificarán de forma sustancial la vida de la biosfera. La humanidad enfrenta ya conflictos bélicos por recursos que tan sólo un siglo atrás se consideraban inagotables.

Es por esto que a principios del nuevo milenio se vuelve una necesidad hacer una revaloración y una crítica del marxismo y de la alternativa que el proyecto socialista ofrece. Es decir, frente a la realidad contemporánea no es posible regresar a la vieja tradición que durante décadas leyó el pensamiento de Marx a través de los conceptos mecánicos que crearon los difusores de su pensamiento, tampoco es admisible afirmar que el pensamiento de Marx no admite revisión alguna. La mejor muestra de ello es la gran diversidad conceptual existente dentro de la propia tradición interpretativa del pensamiento de Marx, que en los hechos impide hablar del marxismo o de una sola lectura de Marx tal como lo demuestra la obra del doctor Adolfo Sánchez Vázquez.

Adolfo Sánchez Vázquez: un maestro de vida

GRISELDA GUTIÉRREZ CASTAÑEDA

Con motivo de un congreso iberoamericano que tuvo por sede la ciudad de Alcalá en septiembre de 2002, numerosos colegas tuvimos la feliz oportunidad de acompañar al doctor Sánchez Vázquez a un merecido homenaje que el alcalde de la ciudad les rindió a los intelectuales republicanos expulsados de su patria, así como al general Lázaro Cárdenas.

Acontecimiento señalado porque a los mexicanos ahí presentes nos dio ocasión para ratificar nuestro afecto sincero y profundo reconocimiento a nuestros maestros del exilio, y un acontecimiento excepcional porque cuando el alcalde hizo el recuento de cómo el gobierno mexicano dio protección al presidente de la Segunda República Miguel Azaña en su exilio y refirió el episodio en que durante sus exequias en la sede de la embajada mexicana en Francia se impidió que su féretro fuera cubierto con la bandera franquista en un acto valiente de respaldo a la República, cubriéndole en cambio con la bandera mexicana, nos despertó un sentimiento de orgullo de ser mexicanos como quizás pocas veces habíamos experimentado muchos de nosotros en tiempos aciagos para nuestro país como los actuales, en los que parece haber tan pocos motivos para enorgullecerse. Un gesto oficial de valentía y dignidad que fue de la mano con otro hecho no menos extraordinario: recibir a una pléyade de distinguidos intelectuales y hombres dignos, quienes vinieron con el dolor y el desgarramiento a cuestas, dentro de esa realidad paradojal que es la historia humana, ellos que se les había arrebatado tanto vinieron a prodigarse, a enriquecer a nuestra sociedad y a nuestra cultura nacional no sólo con su saber sino con su ejemplo.

La emoción en aquella ceremonia era de tal intensidad que muchos coincidimos en darle las gracias al doctor Sánchez Vázquez por haber-

nos dado la ocasión de experimentar orgullo nacional, porque en su condición de transterrado confirmó su aprecio y compromiso con nuestro país, y por habernos dado tanto a sus discípulos con sus enseñanzas.

Refiero este episodio porque dos días después ya en Madrid y a unas horas de regresar a México, no quise perder la oportunidad de visitar una de las primeras exposiciones y conmemoración oficial que las autoridades madrileñas llevaron a cabo para homenajear a los luchadores republicanos y a los maestros del exilio; fueron largas horas que hube de invertir para poder entrar a la sala de exposiciones de la casa de cristal del Retiro y en las que tuve posibilidad de convivir con muchos de los españoles que ahí se dieron cita, entre los cuales había una gran diversidad ocupacional y generacional, con quienes conversé animadamente esas largas horas de espera.

La experiencia fue también movilizadora, por momentos me convertí en la experta que les descubría un continente que les era ajeno, el de la presencia de hombres y mujeres cuyos conocimientos, valores e ideales, integraban un universo del que se vieron privados; me convertí en la conocedora de aquello que para nosotros es tan familiar: el registro de la trayectoria de tan relevantes y queridos personajes, aquellos que siendo los connacionales de mis compañeros de fila, les eran casi, si no es que totalmente, desconocidos; y ya en la exposición me convertí en guía de algunos de mis fortuitos acompañantes al compartirles fragmentos y detalles de aquellos nombres que impresos en pendones colgaban del techo como marco de la exposición, eran los nombres de los creadores y teóricos que siempre hemos sentido como de casa, que integraron y nutrieron nuestro mundo de vida como universitarios y que siempre hemos sentido nuestros.

Lo movilizador de esta experiencia era hacer patente lo que ya sabíamos, que venían de fuera, que su presencia aquí había sido resultado de un desgarro provocado por la violencia autoritaria, la arbitrariedad y la intolerancia, que esa rasgadura había dejado un hueco, un vacío en la memoria histórica de los españoles, y que la presencia de guías como Sánchez Vázquez, que nos acompañaron desde nuestros años de formación, con su constancia, responsabilidad y congruencia, es una vivencia tan incorporada que cuando yo les daba cuenta de él a aquellos españoles todo parecía quedar descolocado, la presencia de nuestro

maestro que para ellos era ausencia, una pertenencia de su obra y su ejemplo que para mis escuchas era carencia, una identificación con el intelectual y con la persona que para ellos era extrañeza, la cercanía y afecto con el maestro, colega y amigo que para ellos era distancia, de alguien que paradójicamente era de los suyos.

Expongo estas experiencias porque más allá de lo mucho que me signifiquen, rebasan lo personal y son un horizonte que compartimos muchos y nos vincula profundamente, porque es un horizonte que nos da cuenta de un hombre y su circunstancia, de un maestro al que le reconocemos su labor académica ampliamente, pero al que no podemos justipreciar debidamente sin sopesar esa circunstancia.

Para los jóvenes que llegamos en los años sesentas y setentas a la universidad buscando cauces para nuestras inquietudes de cambio y respuestas para nuestros ánimos de justicia social, y dolidos e indignados por la violencia autoritaria que el régimen mexicano ejerció contra nuestros sueños y nuestros derechos en el 68 y más tarde en el 71, encontrar un espacio de libre pensamiento, como el que intelectuales de la talla de Sánchez Vázquez junto con otros de sus compatriotas habían construido, fue de los mayores acontecimientos que hasta entonces nos hubiesen ocurrido en la vida.

La conjunción de variables no podía ser más propicia, Sánchez Vázquez, encarando todas las resistencias e incomprensiones, había contribuido a impulsar una de las aperturas más relevantes de nuestra universidad, la incorporación del estudio y discusión de la teoría marxista; el mérito de esta tarea quizás no se ha apreciado suficientemente, pues no fue meramente ampliar el espectro de la currícula, no, el aporte consistió en afirmar el verdadero sentido de la pluralidad, la libertad, la crítica y el compromiso social sin los cuales una universidad no se puede preciar de serlo. El doctor Sánchez Vázquez no sólo era congruente consigo mismo al afirmar su ideario y sus convicciones, era además un académico comprometido con su universidad, y en esa confluencia era el ejemplo que justamente los jóvenes de entonces estábamos buscando.

Sus enseñanzas, ya fueran en el seno de sus clases o a través de sus libros, nos daban elementos teóricos para procurar entender nuestra realidad social y política, para aprender a practicar un pensamiento crítico y una plataforma en la cual sustentar nuestras inconformidades

con el *statu quo*. Y por si eso no fuera bastante, su trayectoria de vida personal y política nos infundía el respeto y el aprecio por lo que es ser un hombre cabal, y nos inspiraba por su valor personal ante la adversidad, sentimientos de profundo reconocimiento e identificación con principios como la congruencia, la valentía y algo no menos fundamental: el sentimiento y la capacidad de indignación ante el abuso, la mentira y la injusticia.

Nunca limitó su magisterio al salón de clase, en efecto, para los entonces jóvenes que teníamos tanto que aprender tuvimos la oportunidad de apreciar cómo su ejemplo y enseñanzas se proyectaban siempre a espacios más amplios; recuerdo cuando asistí por primera vez, siendo alumna todavía, a uno de los congresos nacionales de filosofía en el que nos dio una lección de probidad intelectual, como tantas que nos ha dado a lo largo de su vida a los jóvenes y a sus propios colegas; tomó la palabra y con firmeza y honradez discutió públicamente las simulaciones y deshonestidad intelectual que se hacían pasar por disertaciones filosóficas, un gesto con el que no daba lugar a las complicidades que tanto daño le hacen a la vida académica y a las instituciones.

Pero a hechos semejantes, que muchos seguimos recordando, se suman otros tantos en los que Sánchez Vázquez, con prudencia y respeto pero con valentía, siempre manifestó, como lo sigue haciendo, sus desacuerdos y críticas con aquellos planteamientos que a su juicio eran errados o falaces, sin importar la jerarquía de quienes los sostuviesen, y siempre haciendo gala de argumentaciones sólidas y razonamientos sustentados. Ya como jóvenes profesores pudimos participar en la rica vida colegiada impulsada por él junto con otros profesores del Colegio de Filosofía; eran reuniones en las que aprendimos que a la academia “nada de lo humano le es ajeno”, pues junto con los temas estrictamente académicos nos convocaba la discusión tanto de asuntos y problemas universitarios, como de carácter nacional o internacional, discusiones acompañadas de tomas de posición y pronunciamientos públicos, en las que sus intervenciones siempre fueron una guía, y no menos ante los conflictos que llegaron a surgir en nuestra comunidad y que por momentos nos dividieron profundamente.

Como cuando participamos en la creación de una opción política como la del sindicalismo independiente en la universidad, una experien-

cia que puso de manifiesto la complejidad y diversidad teórica y política de nuestra comunidad académica, fueron hechos en que la universidad fue puesta a prueba, y también los lazos que nos vinculaban como comunidad; facultades como la de Filosofía y Letras vivieron momentos muy tensos, la polarización que tenía manifestaciones de lo más diverso se condensó en nuestro caso en el bloque de los latinoamericanistas, los metafísicos y los cuartopiseros, es decir, los analíticos, frente a los marxistas; fueron experiencias muy arduas ante las que Sánchez Vázquez, con la congruencia que siempre le ha caracterizado sin menoscabo de independencia teórica y política, siempre nos dio lecciones de alta política haciendo gala de prudencia, y su voz ecuánime representó entonces y sigue significando un pilar, un referente ético capaz de moderar los excesos y torpezas de los contendientes.

El gran respeto que siempre me ha merecido no fue obstáculo para que al ser invitada como una de las comentaristas de la conferencia que él presentó en una reunión académica en Oaxtepec a principios de los ochentas, yo me permitiera expresar mi independencia intelectual del maestro y, sobre todo, tener un gesto de arrogancia juvenil, que generó reacciones entre mis otros profesores, quienes no dejaron pasar la ocasión para reconvenirme. Sánchez Vázquez, en cambio, como todo un teórico, replicó a mis críticas con las que desde luego estaba en desacuerdo, y al final de la sesión en la que experimentaba la turbación propia a mi inexperiencia en tales lides, hice acopio de fuerza y no quise dejar pasar la ocasión para tantear el terreno y ver en qué condiciones había quedado nuestra relación; él, como todo un maestro, me devolvió el alma al cuerpo diciéndome que hacer filosofía era aprender a debatir, y que eso era lo que habíamos hecho, con lo cual su lección me infundió la confianza y la convicción de mantener las ideas propias y no declinar el expresarlas.

Cuando junto con muchos de mis compañeros de generación fuimos invitados a hacer nuestros pininos como profesores en el recién fundado CCH, con todo y nuestra inexperiencia a cuestas salimos airosos en nuestros cursos de ética, estética, historia y filosofía de la historia, al tener sus libros como una plataforma teórica indispensable; aun cuando nos aventuráramos por propuestas teóricas diversas, su obra siempre era un referente que nos servía de faro para no extraviarnos en el camino.

En los momentos en los que muchos de los que nos formamos en el marxismo vivimos uno de los más profundos sacudimientos de nuestro horizonte teórico y político, ante la crisis del eje socialista y del cuestionamiento radical al pensamiento marxista, Sánchez Vázquez, con toda la entereza, se dio a la tarea de entrar de lleno al debate, a defender con convicción y profesionalismo el valor crítico irrenunciable del pensamiento marxista, desmarcándose de las ortodoxias y los totalitarismos; una ardua tarea por donde la queramos apreciar, una tarea de autoanálisis y autocrítica, lo cual no es fácil, pues ello implica un agotador trabajo de actualización para estar a tono con las nuevas formas de tematizar y problematizar las cuestiones y, sobre todo, una tarea a contracorriente, en un clima intelectual y político adverso, al punto incluso de la intolerancia, como aquellas jornadas organizadas por el grupo *Vuelta* en las que en solitario dio la batalla contra el bloque de los entonces detentadores de la verdad.

Hechos como éstos se agolpan en mi memoria y son innumerables. Referiré uno último porque en algún momento tengo que concluir esta intervención, uno muy personal pero que lo pinta a él de cuerpo entero; cuando terminé mi tesis de licenciatura que versaba sobre *El capital* de Marx, me acerqué a él con toda la timidez del mundo a proponerle si quería ser jurado de mi examen profesional, me manifestó su interés pero también su extrañeza, cómo era posible que si yo trabajaba esos temas, me dijo, no había sido alumna de él en sus cursos, no atiné entonces a darle una respuesta; años más tarde, cuando me disponía a hacer la tesis doctoral, tomé la decisión de pagar mi asignatura pendiente; alguien de quien tanto había aprendido y sigo aprendiendo tenía que ser no sólo para mis adentros sino formal y públicamente mi maestro, así que le pedí que fuera mi director de tesis, invitación a la que accedió gustoso, y entonces pude apreciar una veta más que me conmovió profundamente, y me sigue mereciendo la mayor consideración a su persona y a su magisterio, pese al desacuerdo que tenía con algunos de mis planteamientos y que discutimos profesional y maduramente en mi examen de grado, constaté en su condición de maestro su capacidad de respeto al crecimiento, al trazo de los caminos propios de sus discípulos, dando muestra de su gran generosidad y sabiduría, por ello no puedo menos que afirmar que Sánchez Vázquez es un maestro de vida.

Adolfo Sánchez Vázquez: convicción y praxis

JOSÉ IGNACIO PALENCIA

Debo agradecer al director de nuestra Facultad y al propio doctor Adolfo Sánchez Vázquez la oportunidad de participar, a título de antiguo alumno suyo, en este homenaje por sus muy iluminadores noventa años de vida de los que cincuenta o más han transcurrido para él como profesor en ésta que es su casa. Acepté la responsabilidad de participar en este acto movido por la estima de su parte que representaba esa convocatoria, por lo que hemos compartido por más ya de cuarenta años, y por lo que significan para muchos de nosotros en la Facultad su trayectoria y su enseñanza:

Guardo dos imágenes visuales de don Adolfo Sánchez Vázquez: un encuentro sin comunicarnos en la Librería Francesa de Reforma y Niza mientras él hojeaba o leía un libro tomado del estante, y un automóvil que diríamos hoy compacto, golpeado por sus cuatro lados, en el que él llegaba a dar sus clases a la Facultad —esto debió ser a finales de 1961 o principios de 1962. Guardo también un cuaderno de notas de su curso La filosofía de Marx, en el segundo semestre de 1963, sobre los Manuscritos económico-filosóficos de 1844, apenas publicados por Grijalbo el año anterior en la traducción de Wenceslao Roces.

Ese año de 1963 resulta memorable por el elenco de mis profesores: José Gaos, Ricardo Guerra, Luis Villoro, Miguel León Portilla, Ramón Xirau y el canónigo José María Gallegos Rocafull (sustituido a su fallecimiento por fray Alberto de Ezcurdia), aparte del propio Sánchez Vázquez, con quien cursé también, el semestre siguiente, Historia en la filosofía de los siglos XIX y XX. De los ocho mencionados, cuatro —y si añado a Roces, cinco— eran fruto de un exilio al que mucho debe nuestra Facultad.

En el curso Historia de la filosofía, Sánchez Vázquez abordó directa y brevemente a Hegel y pasó de él a sus críticos: Schopenhauer, Kierkegaard y Feuerbach; al desarrollo del positivismo, desde Augusto Comte hasta el positivismo lógico, el análisis del lenguaje y la filosofía analítica. Ya del siglo XX, el existencialismo con la exposición de Jaspers y referencias o alusiones a Marcel y a Sartre y a su relación con el marxismo; sólo marginales en el curso fueron Husserl, Heidegger y algunas referencias a Unamuno.

En las primeras páginas de mi cuaderno del curso sobre Marx, encuentro cómo Sánchez Vázquez señala que el texto comentado constituye el eje de una serie de interpretaciones en busca del marxismo auténtico que los marxistas al principio están (o estaban) poco preparados a afrontar. A Sánchez Vázquez interesará en el curso sopesar las ideas de Marx a fin de ver lo que hay de vivo y de muerto en ellas, y con ello pasa al comentario sobre la tesis XI sobre Feuerbach... para concluir el curso, no lineal sobre el texto sino sistematizado temáticamente, con un apartado que titula "Crítica del comunismo político" y una última frase recogida "La superación de la enajenación ha de ser práctica".

Para entonces Sánchez Vázquez ya había publicado *Las ideas estéticas en los manuscritos económico filosóficos de Marx* (1961), que lo llevó, entre otras cosas, a un encuentro personal en La Habana con Ernesto Che Guevara; y el curso de 1963, aunque él no lo menciona expresamente como lo hace con los subsiguientes, era de hecho el primer acercamiento a lo que se publicaría después como *Filosofía y economía en el joven Marx* (terminado en 1977, publicado por Grijalbo en 1982).[1]

No me considero en situación para exponer aspectos de las múltiples publicaciones hasta hoy de don Adolfo, más cuando en el curso de este ciclo han de participar otros expositores más calificados. Sí puedo mencionar un hecho presente en este curso aunque entonces no sabido: el conflicto, de 1954 a 1957, entre la organización en México del Partido Comunista Español y el representante local del comité central: a consecuencia suya, Sánchez Vázquez, que había asistido al congreso

[1] Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía y economía en el joven Marx*, México, Grijalbo, 1982.

del partido en Praga, hubo de viajar a tratar de destrabar el conflicto ante la máxima dirección del PCE:

> "Problemas [como el] dogmatismo, el autoritarismo, el centralismo, [la] exclusión de la democracia interna",[2] que reclaman una solución nueva, se pretendían resolver por la vieja solución del sometimiento incondicional al centralismo democrático. Desde entonces Sánchez Vázquez resolvió y se prometió ser sólo un militante de filas y consagrarse sobre todo a su trabajo teórico: repensar los fundamentos filosóficos y teóricos... de una práctica política que había conducido a las aberraciones denunciadas en el [...] XX congreso del PCUS y que muchos militantes... habían vivido y sufrido en carne propia... La experiencia acumulada en mi práctica política, junto con la que puede conocer... desde fuera pero cerca del PCM, me predisponían a adoptar una nueva actitud teórica y práctica.[3]

En 1966 —el 28 de marzo para ser precisos—, el examen doctoral de Adolfo Sánchez Vázquez fue un verdadero acontecimiento dentro de la Facultad y en la Universidad: presidía José Gaos, y replicaban Wenceslao Roces, Eli de Gortari, Ricardo Guerra y Luis Villoro. En un salón de los más amplios de la Facultad nos apretujábamos bastante más de cien personas, profesores y estudiantes, a cerca de tres horas de iniciado, el presidente del jurado, Gaos, acordó que era necesario un receso para reponernos, "los asistentes, los sinodales y el examinado", pues apenas habían participado dos o tres de los jurados. Pudo caracterizarse dicho examen por dos hechos, escribe el propio examinado, "por su duración que —por lo menos hasta 1985 si no es que hasta la fecha— tuvo el record en la UNAM y por la dureza de las réplicas de los jurados que convirtieron el largo examen en una verdadera batalla campal de ideas".[4]

[2] A. Sánchez Vázquez, "Postscriptum político-filosófico a 'mi obra filosófica' (1985)", en Juliana González, Carlos Pereyra y Gabriel Vargas Lozano, eds., *Praxis y filosofía: ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, México, Grijalbo, Enlace, 1985, p. 464. (Se cita en adelante *Postscriptum* y p.)

[3] *Postscriptum*, p. 465.

[4] *Postscriptum*, p. 467.

De esa tesis y ese examen surgió el texto de *Filosofía de la praxis*,[5] considerado por su autor como fundamental, pues, todavía "profundamente revisada y ampliada" para la edición de 1980,[6] "En ella cristaliza —sobre todo en los aspectos filosófico y teórico-político— el punto a que ha llegado mi visión de el marxismo", dice él.

Llegó Sánchez Vázquez al marxismo como militante en la Juventud Comunista y el Bloque de Estudiantes Revolucionarios en Málaga "La Roja"; conjuntaba entonces a la práctica política, la actividad literaria y la producción poética —o práctica poética como él le llama en alguno de sus textos. Al entusiasmo y esperanza que suscitara el nacimiento de la Segunda República Española, a las tertulias literarias en Madrid, a los cursos seguidos por un año en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid, se siguió el estallido de la guerra civil. De este tiempo y de los primeros años del exilio en México son sus poemas recogidos en *El pulso ardiendo*,[7] *Romancero de la guerra de España*, *España Peregrina* y otras revistas, como *Taller*, de Octavio Paz, y el suplemento cultural de *El Nacional*, en México; de España fueron sus colaboraciones en *Mundo Obrero*, *Octubre*, *Línea*, *Sur*, *Hora de España*, *Ahora*, *Pasaremos* y *Acero: Poesía en Vela*, *Poesía en Guerra* y *Poesía en Exilio*, que llega hasta el año 1954 y acaba de publicarse, reunida, en estos días.[8]

Adolfo Sánchez Vázquez —que había cursado estudios de profesorado en Málaga— impartió clases de filosofía para preparatoria en el Colegio de San Nicolás de Hidalgo de Morelia, correspondiente a la Universidad Michoacana (1941-1943), pero un conflicto interno en la universidad y su fidelidad al izquierdismo cardenista —pretendidamente socialista, dice él—, como orientación en los estudios, lo llevaron a la renuncia voluntaria.

Regresó a la ciudad de México, ya casado con Aurora —"Amor de toda la vida... desde España"— y con Adolfo, el primero de sus hijos.

[5] A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, México, Grijalbo, 1967.

[6] A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, 2a. ed., México, Grijalbo, 1980.

[7] A. Sánchez Vázquez, *El pulso ardiendo*, Morelia, Voces, 1942.

[8] A. Sánchez Vázquez, *Poesía*, [Málaga], FCE / Centro Cultural de la Generación del 27, 2005.

Había además recuperado en la necesidad de preparar sus clases, la disciplina en el estudio de la filosofía, pero inició en Mascarones los estudios de Letras Españolas y aun inició su tesis de maestría. La necesidad de ver por la familia y para ello "traducir, traducir y traducir", la muy activa participación política interna entre los inmigrados, le alejaron de la Facultad.

Sólo en los años cincuentas volvió a ella, ya inscrito a la Maestría en Filosofía: trabajaba como traductor del ruso para el Instituto de Astronomía, daba clases en el Colegio Israelita y en la Normal Superior, fue ayudante en el curso Lógica dialéctica, de Eli de Gortari, y cuando ya ha obtenido el grado de maestro con la tesis *Conciencia y realidad en la obra de arte*, pudo tener un grupo de alumnos en la Facultad, la única materia disponible de momento y que hubo de impartir fue el curso Filosofía de la educación.

Sólo en 1959, el nombramiento como profesor de tiempo completo de la Facultad le permitió dedicarse más de lleno a la investigación: de la tesis de maestría en que "pretendía encontrar respuestas más abiertas" a la estrechez del marco del "Realismo Socialista" y de la filosofía marxista dominante del Diamat soviético, al rompimiento del marco teórico ortodoxo y al abandono de esa metafísica materialista codificada en la visión estaliniana del marxismo-leninismo.[9]

> "Volver al Marx originario y tomar el pulso a la realidad para acceder así a un marxismo concebido ante todo como filosofía de la praxis". "Un avance cada vez mayor hacia un pensamiento abierto, crítico". Fiel a "dos principios del propio Marx, dudar de todo y criticar todo lo existente". Todo criticable en el que "cabían no sólo Lenin sino el mismo Marx y muy especialmente lo que se teorizaba o practicaba en nombre de Marx y Lenin".[10]

De la concepción del arte como actividad práctica creadora —en su condicionamiento social y con sus ingredientes ideológicos pero sin caer ni en el realismo ni en el sociologismo sino apuntando a la com-

[9] *Cf. Postscriptum*, pp. 463-465.
[10] *Postscriptum*, p. 465.

prensión de la obra abierta como producción creativa, como praxis—, a la definición de la praxis como el gozne en que se articula el marxismo en su triple dimensión de proyecto, crítica y conocimiento: "La función que la filosofía debe cumplir hoy en la tarea de reivindicar, rescatar o enriquecer la esfera de la razón".[11]

La reivindicación de la razón ha significado para Sánchez Vázquez la libre crítica y confrontación de tesis y argumentos, pero ha sido también una obligación política y moral: "ser marxista significa pues, expresa él, adoptar críticamente el pensamiento de Marx y extender esa actitud crítica —como él hacia— a todo lo existente. Pero es también vincular ese conocimiento y esa crítica a un proyecto de transformación del mundo y contribuir a su realización".[12]

> Filosofar significa cierta relación con un mundo que no nos satisface, y con ella la aspiración, el ideal o la utopía de su transformación. Por su naturaleza teórica, esa relación no cambia efectivamente nada, aunque cumple la función práctica de contribuir a elevar la conciencia de la necesidad de esa transformación... y éste es [para Sánchez Vázquez] el sentido de la tesis XI de Marx sobre Feuerbach, en la que su aforismo, "de lo que se trata es de transformar el mundo", adquiere una dimensión moral.[13]

Para 1968 —aunque los textos suyos que lo expresan corresponden a momentos posteriores—, esta posición abierta y clara respecto del marxismo y la filosofía estaba ya muy definidamente perfilada para Sánchez Vázquez: tres eventos, refiere él, incidieron como decisivos

[11] A. Sánchez Vázquez, "Mi obra filosófica", en *Praxis y filosofía*, o. c. en ref. 2, p. 440. "¿Qué significa filosofar?" (al recibir el Doctorado *Honoris causa* en la Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 28 de enero de 1993), en *Filosofía y circunstancias*, Barcelona, UNAM, FFL / Anthropos, 1997, p. 417; (al recibir el Doctorado *Honoris causa* en la Universidad Autónoma de Puebla, 22 de junio de 1984), en *Filosofía y circunstancias*, p. 309.

[12] A. Sánchez Vázquez, "Cuestiones marxistas disputadas", entrevista con Vjekoslav Mikecin, en Federico Álvarez, ed., *Adolfo Sánchez Vázquez: los trabajos y los días*, México, UNAM, FFL, 1995, p. 187.

[13] A. Sánchez Vázquez, "¿Qué significa filosofar?, en *Filosofía y circunstancias*, p. 420.

para adoptarla efectivamente como convicción: las revelaciones en el XX Congreso del PCUS (1956), con la denuncia de las aberraciones a que había conducido la práctica política dentro del estalinismo; el triunfo y desarrollo de la Revolución cubana que rompía con moldes y esquemas tradicionales (1959), y la invasión a Checoslovaquia por las tropas del pacto de Varsovia (1968), aparte de las circunstancias ya aludidas que determinaron su propia posición respecto de la militancia.

Señala críticamente Sánchez Vázquez con el argumento de la historia real, la no exclusividad de la clase obrera, o sus partidos —con un plural que señala él, se encuentra en Marx—, como sujeto revolucionario: en la historia se han contado otros sujetos como aliados o protagonistas, campesinos, estudiantes, la pequeña burguesía y reconoce la emergencia de nuevos sujetos en la lucha anticapitalista: los movimientos feministas, nacionales, ecologistas, pacifistas, los intelectuales, las comunidades indígenas...[14]

Así, escribía él hace ya veinte años:

> En todo el esfuerzo teórico que he desplegado desde la década del 60, y que se ha puesto de manifiesto en mi actividad docente y en los cerca de veinte libros publicados, no puedo dejar de reconocer el estímulo que ha representado para mí el interés de los estudiantes de nuestra Facultad... en la forja de este interés hay que destacar el parteaguas que significó el movimiento estudiantil del 68 al que nos sumamos la mayor parte de los profesores... aunque fue aplastado, el movimiento cambió la fisonomía política del país y desde entonces la Universidad Nacional ya no fue la misma... ya en el prólogo a la edición de mi *Ética* en España, subrayaba yo cómo mi libro se vio estimulado en su elaboración por los objetivos, logros y sacrificios de aquel movimiento estudiantil que dio lecciones no sólo de política sino de moral.[15]

Menciona Sánchez Vázquez a propósito de este movimiento su pena ante la injusta prisión de Eli de Gortari y su afección personal la

[14] A. Sánchez Vázquez, "Cuestiones marxistas disputadas", en *op. cit*., pp. 167-169.

[15] A. Sánchez Vázquez, *Postscriptum*, p. 467.

noche de la Plaza de las Tres Culturas pues sabía que su hijo Enrique estaba ahí. Recuerdo yo, de ese mi primer año como profesor, las reuniones en las que participaba don Adolfo y cómo nos participó su angustia recorriendo morgues, hospitales y delegaciones en búsqueda de su hijo. Recuerdo, asimismo, la participación de Sánchez Vázquez en las grandes manifestaciones con los estudiantes de la Facultad... Subrayo, de su participación y del texto antes citado, su compromiso con la Facultad y la Universidad, con los profesores y estudiantes de la Facultad. Todavía durante los más duros meses de 1999, llegaba él a las fatigosas asambleas de profesores en la Facultad, en ocasiones travesando bajo la lluvia la explanada, y tuvo la entereza necesaria para participar en los debates habidos en los auditorios de la Facultad de Química y la nuestra.

Junto con el rigor y el compromiso intelectual, desde su reingreso a Mascarones como alumno, Sánchez Vázquez ha sido entre nosotros la presencia viva, participativa, dedicada y laboriosa de una convicción: como académico ha sido abierto y respetuoso dentro del marco de la libertad de cátedra y de discusión que tanto estima en la Universidad. Institucionalmente se desempeñó como coordinador del Colegio de Filosofía (1971-1976) y participó en no pocas comisiones dictaminadoras con eficiencia y discreción, comprensión y tolerancia. Como investigador y por su producción ha gozado de un merecido prestigio no sólo nacional sino internacional: con Eli de Gortari organizó el primer Coloquio de Filosofía en Morelia, presidió el de Monterrey y ha participado en todos o casi todos los congresos nacionales a la fecha. Imposible enumerar siquiera sus múltiples cursos y seminarios en la Facultad que para 1985 rebasaban ya con mucho cien semestres académicos, ni la publicación de sus artículos que para esas fechas se acercaban a setenta.

En 1984 recibió su primer doctorado *Honoris causa*, de la Universidad Autónoma de Puebla: “Puedo afirmar, expresa al recibirlo, que siempre he tratado de encauzar mi actividad docente y escrita dentro de las coordenadas —pensamiento y vida—, [...] que hoy, por una necesidad, no sólo teórica, sino práctica, vital, toca defender y reivindicar a la filosofía: una razón, en suma, que permite una relación natural —y

por tanto humana—, con la naturaleza y una relación más justa —más humana—, entre los hombres”.[16]

Para esas fechas tuvo el honor y la satisfacción de recoger en asamblea de profesores del Colegio de Filosofía la aprobación aclamatoria para iniciar los trámites de proponerlo para ser designado profesor emérito de la Universidad: por sobre la obra escrita referible a su investigación, por sobre su prestigiada actividad docente, esta propuesta que llegó a su merecido término en el Consejo Universitario del 28 de marzo de 1985 se sustentaba en el reconocimiento al compromiso constante y consistente del doctor Adolfo Sánchez Vázquez con la Facultad, con la Universidad y con el empeño por lograr mejores condiciones para la transformación del mundo humano real.

Ese mismo año del 85, esa misma convicción y ese mismo empeño en lo académico, le merecieron el Premio Universidad Nacional de Investigación en Humanidades, en la primera ocasión en que dicho premio se otorgara; junto con el doctor Roces, que lo recibió en docencia, ambos destinaron el monto de sus premios a los damnificados del temblor de ese año.

Para Sánchez Vázquez “el marxismo no es una teoría más ni siquiera como teoría de la praxis, sino una filosofía que se define, en última instancia, por su inserción en la praxis”. “La praxis es el eje en que se articula el marxismo en su triple dimensión: como proyecto de transformación radical del mundo, crítica —también radical— de lo existente y como conocimiento necesario de la realidad a transformar”. “El marxismo, por ello, no puede ser reducido a una filosofía académica, pues su sentido último lo recibe de un proyecto de transformación global de la sociedad”.[17]

También de hace ya veinte años es otro texto de Adolfo Sánchez Vázquez:

[16] A. Sánchez Vázquez, “La razón amenazada”, en *Filosofía y circunstancias*, pp. 308; 314-315.

[17] A. Sánchez Vázquez, “Por qué y para qué enseñar filosofía”, en *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, Barcelona, Océano-Éxito, 1983. (Conferencia en el Primer Encuentro de Profesores de Filosofía... CCH-UNAM, 1979.)

> Al cabo del largo trecho recorrido [...] no puede uno escapar a la tentación de hacer un balance de los ideales que inspiraron todo ello en el arco del tiempo que se extiende entre un ayer lejano y el hoy en que vivimos: un balance que cubra mis años españoles de la preguerra y la guerra civil, los años de un largo, larguísimo exilio en México y, finalmente, estos años últimos en los que cancelado objetivamente el destierro y decidido a permanecer aquí el resto de mi vida, lo decisivo, [...] no es estar —acá o allá—, sino cómo se está.
>
> Y mi balance es éste: muchas verdades se han venido a tierra, ciertos objetivos no han resistido el contraste con la realidad y algunas esperanzas se han desvanecido. Y, sin embargo, hoy estoy más convencido que nunca de que el socialismo —vinculado con esas verdades y con esos objetivos y esperanzas— sigue siendo una alternativa deseable y posible. Sigo convencido asimismo de que el marxismo —no obstante lo que en él haya de criticarse o abandonarse— sigue siendo la teoría más fecunda para quienes están convencidos de la necesidad de transformar el mundo en el que se genera hoy como ayer la explotación de los hombres y los pueblos sino también un riesgo mortal para su supervivencia de la humanidad. Y aunque el camino para transformar ese mundo presente hoy retrocesos, obstáculos y sufrimientos que, en nuestros años juveniles, no sospechábamos, nuestra meta sigue siendo ese otro mundo que, desde nuestra juventud, hemos anhelado.[18]

Considero todavía hoy vigente esta expresión de hace ya veinte años, si bien podemos matizarla, ampliarla o depurarla con otras expresiones del propio Sánchez Vázquez, quien ya en el propio año 1985 era claramente crítico del así llamado entonces "socialismo real", y que del marxismo referido a su filosofía, comenta: "una tesis [...] se halla también en movimiento como la realidad misma y lo que tiene de válida en un momento, deja de serlo en otro. Así mismo un pensamiento verdaderamente científico, objetivo, tiene que ser constantemente confrontado con las objeciones o las críticas que se le pueden hacer". "Pero el marxismo entendido como proyecto de emancipación, crítica

[18] *Postscriptum*, p. 468.

y conocimiento de lo existente, vocación para realizar ese proyecto y teoría vinculada a esa práctica transformadora, sigue estando vivo".[19] "De la utopía socialista a la que pretendí ser siempre fiel tanto en el pensamiento como en la doctrina", expresa Sánchez Vázquez ya en este 2005, "El sentido de la Justicia, Libertad, Igualdad Social y Dignidad Humana, me anima hasta hoy".[20]

No debo terminar sin mencionar otros sentimientos que él también expresa en no pocos de sus textos, en particular de reconocimiento y gratitud: de reconocimiento a sus alumnos y colegas —aun si difieren en sus posiciones—, de gratitud con esta Facultad, con la Universidad y, por su actitud solidaria y democrática hacia la República Española y su acogida a los contingentes del exilio, al general Lázaro Cárdenas.

[19] Adolfo Sánchez Vázquez, entrevistas con Angelina Camargo (1985) y Boris Berenzon (1994), en *Adolfo Sánchez Vázquez: los trabajos y los días*, pp. 200 y 268.

[20] Adolfo Sánchez Vázquez, al recibir el Premio María Zambrano en Málaga, Andalucía, España, 12 de abril de 2005. Información de prensa en *Metate*, FFL, UNAM, agosto de 2005.

II. EXILIO

Adolfo Sánchez Vázquez

FEDERICO ÁLVAREZ

Nacido en 1915, en los inicios de la Primera Guerra Mundial (que para Hosbawbn es también el verdadero inicio del siglo XX), Sánchez Vázquez es un excepcional testigo de ese siglo que acaba de pasar. No hay acontecimiento en la centuria pasada que él no haya vivido intensamente. Pero, al decirlo (y yo no ando muy lejos de haberlos vivido como él) es fácil que nos recorra un escalofrío por todo el cuerpo. ¡Qué siglo! No creo que haya otro de mayores cataclismos. No estamos locos (y aquí Freud tendría razón) porque hemos simbolizado, internalizado, encarnado, las ideas de justicia por las que pelearon nuestros pueblos (y aquí me refiero también a los hermanos chilenos, argentinos, uruguayos, guatemaltecos, que comparten con los republicanos españoles el providencial asilo mexicano): una herida nunca cerrada, un hervor dentro (hervor: fervor: una marca). Somos hombres y mujeres marcados para siempre por el acontecimiento que nos trajo y por el reguero incontable de muertos que dejamos atrás. Somos un fenómeno histórico vital cerrado, somos también una cierta identidad colectiva hacia dentro, y, al mismo tiempo, compartida, que estamos siempre tratando de definir. En cierto sentido somos supervivientes de algo que se perdió para siempre, pero que, paradójicamente, es una herencia incambiable e inconmovible. Lo que Flaubert llamó "educación sentimental" se produjo en nosotros trágicamente. No se trata —desde luego— de hacer balance de ese exilio. No. Me he prometido no hablar de ello ya más. Bastante lo han hecho (y con qué subidos elogios) nuestros entrañables amigos mexicanos, desde Alfonso Reyes y Octavio Paz, hasta Fernando Benítez, Carlos Fuentes o, hace tan sólo unas semanas, nuestro rector, el doctor Juan Ramón de la Fuente, en el banquete de cumpleaños del doctor Sánchez Vázquez. Ese elogio es como la identidad, de ida y vuelta. El exilio se metió en

México y, sin dejar de serlo, fue mexicano. Ése es el mejor elogio que se nos puede hacer. Supimos recordar y heredar la marca de la guerra, pero también vivir la vida de México y convertirla en cosa propia.

MacIntyre ha dicho que el exiliado es un "ser sin ataduras", libre, con inédita capacidad de elegir en muchos aspectos de la vida, pero, por otro lado, es el más "situado" de los hombres: todo en él depende, gravita, de la condición política que le ha llevado al exilio. Es la nostalgia de un pasado que no volverá y la ilusión de un futuro que es ya una utopía. "Un espacio suspendido entre dos tiempos", como dice Piglia en su primera novela. En realidad, su nostalgia utópica es ya la del futuro. "El desterrado vive en la constante nostalgia del futuro", del futuro de su país, obviamente, pero también del mundo.

El exilio es, primero un condicionamiento (no se escoge, es irrefragable, la historia te atrapa y ya no te deja, y más si es un exilio provocado por una revolución derrotada, si el exiliado es "hijo de una derrota"), y luego, una elección. Se ha dicho muchas veces que quien es un exiliado ya no puede dejar de serlo, pero en ese no poder hay mucho de conciencia, de autoconciencia. En contra de lo que dijera Fromm, ¿ser o estar?, Adolfo Sánchez Vázquez ha afirmado que no se trata sólo de ser un exiliado sino de estar, de "cómo se está", en el exilio.

De todas las mesas del homenaje que en estos días rendimos al profesor Adolfo Sánchez Vázquez está la única que tiene un sentido histórico, bastante terrible, por cierto, que sitúa al maestro Sánchez Vázquez en una situación verdaderamente emblemática. La historia del exilio, de los exilios, tiene la virtud de poner en claro la historia toda de nuestros días, de ese siglo XX que, a pesar de Habsbawn, no parece haber terminado, y que es la historia de la lucha contra el fascismo. Los gobiernos olvidan, por supuesto, los exilios. Pero ellos iluminan la historia. Y cada vez más.

El auge del nacifascismo en Europa echó a tierras de América un sinfín de hombres y mujeres que representaban la levadura intelectual de izquierda del viejo mundo. No digo nombres porque todos los tenemos en la memoria. Luego salieron expulsados de sus patrias, argentinos, chilenos, uruguayos, guatemaltecos, salvadoreños... Hoy el mundo está lleno de exiliados de uno u otro tipo. El exilio se ha convertido en una condición universal.

Pero, de entre todos los exilios —me atrevo a decir—, ninguno ha tenido la historia más larga y, por lo tanto, más desaforada, más políticamente desamparada, más veces traicionada por las potencias democráticas, con un acabamiento más triste e injusto, que el de los españoles.

Y ahora, el ejemplo de Sánchez Vázquez (sus premios, sus doctorados *Honoris causa*, sus homenajes en España) lo pregona. Sesenta y cinco años de exilio han pasado para que España cobre parcial y mezquino conocimiento de él. Uno recuerda los muertos que no alcanzaron ese premio. Y fue, la guerra de España, uno de los momentos estelares de la lucha antifascista de los pueblos.

Con sus noventa envidiables años juveniles Adolfo Sánchez Vázquez va y viene de España, una, dos, tres veces cada año, para decir allí lo que aquí ya es por demás decir. En México un hay que hablar ya del exilio. Es allí donde hay que hacerlo. Ganar la batalla de los muertos, con la vida infatigable de un hombre que en todo ese tiempo no ha dejado de lucharla.

Parecería —lo mismo antes que ahora— una quijotería si fuera tan sólo una especie de terquedad testimonial. Pero no. Porque ese exilio y ese exiliado al que homenajeamos hoy hizo, mientras luchaba siempre por el triunfo de las ideas enarboladas en aquella guerra perdida, hizo, repito, una obra —mexicana y española— de maestro, de filósofo, de artista, de ideas que no perecerán.

Si no existiera Adolfo Sánchez Vázquez tendríamos que inventarlo. Él sólo es hoy el exilio republicano español de México, el de los que combatieron en nuestra guerra. Todos nos hemos ya desexiliado —como decía Mario Benedetti en un ensayo memorable. Pero las ideas ya no se desexilian, y el exilio es hoy una categoría definida de la historia.

Yo debería haber dedicado estos minutos de mi intervención a recordar mi vieja amistad con Adolfo, mi admiración, mi discipularidad; las reuniones de intelectuales mayores en las que hacía yo papel de pedante alevín; la vida con Rejano, con Buñuel, con Miguel Prieto, con León Felipe, con Joaquín Díez-Canedo, con Paco Giner, con Renau (pero también con Fernando Benítez, con Juan de la Cabada, con Carlos Fuentes, con Luis Villoro); nuestros encuentros en Cuba, en esa Cuba también nuestra, nuestros regresos a España, la vuelta siempre

a México, aquí a la Universidad, a la Facultad. El desexilio del que acabo de hablar, paulatino, vivo, consciente. Y el anudamiento cada vez más firme, más sólido, de esa amistad, de esa discipularidad, que es el acendramiento en las ideas del socialismo revolucionario que él no ha dejado jamás de defender y que es una de las herencias más valiosas que de él recibimos.

Los dos Sánchez Vázquez

ANAMARI GOMÍS

Observo la portada del libro de semblanzas y entrevistas editado por Federico Álvarez intitulado *Adolfo Sánchez Vázquez: los trabajos y los días*, publicado por nuestra Facultad en 1995. Se trata de una fotografía de un Sánchez Vázquez muy joven, quizá a su llegada a México, en junio de 1939. Tiene el pelo lacio y espeso. Un mechón le cuelga de lado hasta llegarle a uno de los cristales de las gafas. Descubro una mirada penetrante y tristona. Aunque no supiera de quién se trata, pensaría que el muchacho de la fotografía es un poeta o un filósofo. Los labios plenos, enmarcados por un rostro de corte muy masculino, casi cincelado, lo sitúan en un presente que no corresponde con los ojos hundidos tras los espejuelos, que parecen ver a la distancia, hacia otro tiempo. Detrás del chico, de unos veintitrés años de edad, se distinguen un par de personajes. Uno parece observarlo y el otro, sin cara, sólo es torso, está muy difuminado. El poeta o filósofo no presta atención a lo que hay detrás de sí. Su visión, acaso, sigue fijada en la vastedad del océano que ha compartido, lo sé, con los poetas Juan Rejano y Pedro Garfias, recluidos en una bodega en lugar de camarote durante quince largos días de viaje en barco rumbo al exilio. La foto, sin embargo, me he enterado después, corresponde a otro momento. Adolfo Sánchez Vázquez se encontraba, en realidad, en el frente de Teruel durante el fragor de la Guerra civil española. De todas maneras pienso en el joven poeta recién desembarcado en México.

Han pasado sesenta y seis años desde que el *Sinaia* ancló en Veracruz, ocupado por muchos de los primeros refugiados españoles a quienes se les abrieron las puertas de nuestro país. Con todo ese tiempo encima, más la mexicanización de las generaciones que nacimos en el exilio y la desaparición de muchos de los exiliados, mis padres, por ejemplo,

aquella diáspora parecería un momento histórico ya congelado, del que sólo se enteran los jóvenes en los libros. Pero resulta que los destierros son siempre muy amargos, pertenecen a los grandes temas de la historia y su eco reverbera. La dispersión de una comunidad, ya sea por razones políticas, religiosas o étnicas se recuerda durante siglos, así lo quiero creer. Después de todo, el terror a la expulsión anida en nuestro inconsciente colectivo. Entre los muchos ocupantes del *Sinaia*, estaba el joven extraordinario de la foto, Adolfo Sánchez Vázquez, que dotaría al exilio, tras su experiencia personal, de dimensiones reflexivas y literarias.

No era para menos la necesidad de cavilar sobre la hecatombe. El exilio español de finales de los treintas nació de la derrota militar de un gobierno legalmente constituido. A la República Española la embistieron Franco y sus moros pagados y la complicidad de dos potencias fascistas de aquella época: la alemana y la italiana que apoyaban a los insurrectos. Tanto Mussolini como Hitler probaron en España las armas que habrían de utilizar más tarde, cuando se desató la Segunda Guerra Mundial. Utilizaron al país en el que luchaban hermanos contra hermanos como conejillo de Indias. Otro factor igualmente relevante que precipitó la caída del gobierno republicano fue la política de no intervención en el sangriento episodio español por parte de las democracias occidentales. Con los moros que comandaba Franco, las derechas participativas y frenéticas, la ayuda del *Führer* y del *duce*, España y su República quedaron a su suerte. México, la URSS , la romántica brigada Lincoln y otros personajes que se incorporaron a la defensa de los rojos, como André Malraux, auxiliaron como pudieron. No fue suficiente. La España que había surgido como una promesa de la modernidad, la España republicana, sucumbió. Los que se quedaron en ella y pertenecieron a la República padecieron cárcel, como el padre del doctor Sánchez Vázquez, y también tortura, si bien les iba. Los demás salieron masivamente de la península y zarparon algunos hacia la URSS, otros hacia América, no sin antes haber padecido muchos de ellos en los campos de concentración franceses.

Los géneros nobles de la antigüedad entendían el mal padecido por una colectividad como una tragedia y eso es justamente el exilio: una gran desventura, una penalidad de corte trágico. Además, la guerra civil había sido un desencuentro sangriento entre hermanos “y una muerte y

un solo pensamiento/siembra el crimen que torvo se desliza", escribe Adolfo Sánchez Vázquez, horrorizado ante el despliegue cainita.

A su llegada a México, se publica en Michoacán un libro de poemas suyo que creía perdido: *El pulso ardiendo*, que da cuenta de esa tragedia que se avecinaba poco antes de la guerra civil. El poeta Manuel Altolaguirre había salvado el poemario. Antes, todavía durante el embate bélico, el joven Adolfo publicó algunos poemas que luego serían recopilados en el *Romancero general de la guerra de España* (Valencia, 1937). Es decir, que la vocación literaria venía de tiempo atrás, cuando se matricula en filosofía y literatura en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid, donde acude a las tertulias literarias y se hace amigo de Miguel Hernández, José Herrera Petere y de consagrados como Rafael Alberti, Ramón J. Sender y Pablo Neruda. Un mundo de barruntos y de literatura habita la mente del estudiante, que abandonará la carrera cuando irrumpa la guerra. A partir de ese momento dirigirá publicaciones políticas y participará en la lucha armada. Combatirá en la batalla de Teruel. Luego hará el resto de la guerra en Cataluña hasta que las tropas republicanas se vean obligadas a cruzar la frontera.

Comenzará, entonces, el duro periplo del destierro que lo depositará en México, donde habrá de formar una familia con Aurora Rebolledo, otra exiliada, estudiar filosofía, abocarse al marxismo y doctorarse con un trabajo de donde derivó un libro fundamental, *Filosofía de la praxis*, de 1967.

Si la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid estaba comandaba por Ortega y Gasset durante los años treintas, nuestra Facultad, hoy, y la filosofía en México se ven gratamente estructuradas por las ideas del doctor Sánchez Vázquez, por su concepto del arte como forma específica de la praxis, entre otras nociones. Sin el elitismo de Ortega ni sus exigencias, el filósofo nacido en Algeciras en 1915 y avecindado en Málaga durante su primera juventud ha enseñado en México marxismo, explicado la hermenéutica filosófica contemporánea, la condición posmoderna y en conclusión ha dilucidado las cuestiones filosóficas que más interesan en Occidente a principios del nuevo milenio. Pero yo voy a hablar a partir de un escrito cardinal de nuestro filósofo que aborda la cruda naturaleza del exilio.

comprendo que mi vida está fundada
en no afirmar las plantas en el suelo
donde tengo la vida transplantada.

Dice así el Adolfo Sánchez Vázquez en el primer terceto de su soneto "La tierra que pisamos". Es decir que el desterrado vive un vacío al no afirmar las plantas en el suelo de la tierra que lo acoge. Con esto, en un texto intitulado "Del destierro al transtierro",[1] el filósofo español en México y mexicano en España analiza el neologismo *transterrado* acuñado por su maestro José Gaos: "Desde el primer momento tuve la impresión de no haber dejado la tierra patria por una tierra extranjera, sino más bien de haberme trasladado de una tierra de la patria a otra […] y queriendo expresar cómo yo no me sentía desterrado […] se me vino a la mente y a la voz la palabra transterrado".[2]

La concepción de Gaos "tiene como premisa, escribe Sánchez Vázquez, una visión ideal o idealizada de la América hispana que no corresponde a su historia ni a su realidad".[3] Algo esencial se le ha escapado, pues, a José Gaos: la alteridad que la América hispana funda con respecto a los indígenas y al mestizaje. La tierra americana no es propia del exiliado, como ya lo dejaron asentado los poetas del exilio: Cernuda, Emilio Prados, Moreno Villa, Pedro Garfias, León Felipe, Díez-Canedo, Domenchina, Juan Rejano y el propio Adolfo Sánchez Vázquez.

tú no descansas, no, con esta suerte
de muerte enajenada; con el sino
de estar bajo la tierra, desterrado.

Cuando escribí mi novela sobre el exilio español en México, intitulada *Ya sabes mi paradero*, si me permiten la autorreferencia, tomé a pié juntillas, tras releerlo una y otra vez, lo que el doctor Sánchez

[1] En la revista *Claves de Razón Práctica*, núm. 101, Madrid, abril de 2000.

[2] José Gaos, "Confesiones de un transterrado", en Cooperación de amigos de la Institución Libre de Enseñanza del Instituto-Escuela y de la Residencia de Estudiantes de Madrid. Grupo de México, 1963. Citado por Adolfo Sánchez Vázquez, "Del destierro al transtierro", en *Claves de Razón Práctica*, *op. cit.*

Vázquez entiende como dos diferentes fases del exilio. Una muy larga y nostálgica que es la del destierro: "lo que el desterrado valora no es lo hallado, sino lo perdido; no es el presente, sino el pasado que vivió y que ahora reaparece en sus sueños hecho futuro".[4]

Otra fase es cuando ya se han echado raíces tan profundas en el país del exilio, que el destierro efectivamente se convierte en transtierro. En mi novela los hijos mayores de los protagonistas experimentan una desazón constante, una falta de identidad que el padre transmuta en una educación política "mexicana" para el hijo menor. En tanto que en la trama de mi libro el desenlace ocurre en 1976, cuando México reanuda relaciones diplomáticas con España, la única España posible para los personajes es la del pasado. Así le ocurrió a mi padre que nunca volvió a su país porque murió en 1971. Sin embargo, mi madre viajó varias veces a la península y cuando tramitaba su pensión de viudedad, otorgada por el gobierno de la transición, acudía todos los días a las Galerías Preciado, a las doce en punto del día, porque se tocaba música mexicana. Es decir, era ya una transterrada legítima.

De esta mudanza del exiliado expone el doctor Sánchez Vázquez lo siguiente:

> El exiliado se ha quedado sin tierra, sin su propia tierra, porque se vio forzado a abandonarla. Es sencillamente un desterrado. Y lo es porque su exilio no es un trans-tierro o el trasplante de una tierra a otra, que vendría a ser simplemente la prolongación o el rescate de la que ha perdido. No es, por tanto, un trans-terrado. Ciertamente, el exiliado no se encuentra como en su tierra en la nueva que lo acoge. Ésta sólo será su tierra, y lo será con el tiempo, no como un don con el que se encuentra a su llegada, sino en la medida en que comparte las esperanzas y los sufrimientos de sus habitantes.[5]

Aquí se encuentra el *quid* del asunto. En el momento en que el refugiado interviene en cuerpo y alma en las cuitas del país que lo ha acogido, deja de ser un refugiado, un desterrado, y se acopla, como sujeto histórico, al momento que le toca vivir y al sitio donde está.

Es decir, que Adolfo Sánchez Vázquez es hoy un transterrado, que va y viene de España varias veces al año. Es decir, su concepción de

aquel país es el de hoy y no el de la nostalgia. Reparo ahora en la portada de un libro por demás importante para la filosofía contemporánea en México, intitulado *De la estética de la recepción a una estética de la participación*, recién publicado este 2005 por la UNAM a través de la Facultad de Filosofía y Letras. Se trata de otra fotografía de Adolfo Sánchez Vázquez, la que se ha empleado para el cartel de este homenaje. Han pasado los años por la fisonomía del que es hoy un reconocido filósofo en ambas orillas del Atlántico. Se peina igual que a los veintitrés años de edad. Su mirada es otra, a pesar de la miopía. Contempla al mundo y sabe dónde se encuentra parado. Abrazado a un legajo, con la boca abierta, los ojos y los labios, todavía colmados, se compaginan en una misma acción.

De desterrado a transterrado: el exilio en Adolfo Sánchez Vázquez

JOSÉ ANTONIO MATESANZ

Son varias las razones por las que es legítimo, justo y necesario celebrar los noventa años del maestro emérito, el doctor Adolfo Sánchez Vázquez. En primer lugar, porque llega a esa espléndida edad completamente lúcido y activo, escribiendo ponencias —acaba de presentar una en el homenaje que hace días se le hizo al general Lázaro Cárdenas en Madrid—, publicando libros —acaba de aparecer, venturosamente, la recopilación de su poesía[1]— y cuidando la difusión y profundización de su obra con nuevas publicaciones.

También en primer lugar, por su coherencia intelectual y existencial. Sánchez Vázquez no ha renegado del marxismo a raíz de la desaparición de la Unión Soviética, que a tantos dejó huérfanos de seguridades, cuantimás que ya desde hacía años había detectado las terribles contradicciones, la realidad del marxismo realmente existente en la Unión Soviética, y denunciado su condición represiva, creadora no de paraísos proletarios sino de Gulags. La liquidación del imperio soviético le ha servido a Sánchez Vázquez, entre otras reflexiones, para destacar el papel ético y libertario, e incluso moral, que el socialismo contiene como propuesta y promesa para un mundo que continúa caracterizado por desigualdades y opresiones.

Pero no es de su filosofía política o de su pensamiento utópico de lo que voy a hablar en esta ocasión, puesto que otros más autorizados que yo lo han hecho y seguirán haciéndolo en este homenaje, y seguramente en otros ámbitos. Lo que quiero exponer ahora, abusando un tanto del

[1] Adolfo Sánchez Vázquez, *Poesía,* México, FCE / Centro Cultural de la Generación del 27, 2005.

término, es la fenomenología del exilio, tal como la ha desarrollado en múltiples textos y ocasiones Sánchez Vázquez.

El exilio le ha dado ocasión de reflexionar en profundidad sobre ésta, llamémosla así, categoría existencial, para lo cual tuvo y tiene a la mano su propia riquísima experiencia como exiliado, y también la de sus compañeros de exilio. Al reflexionar sobre esta condición, Sánchez Vázquez muestra varias facetas más de su coherencia intelectual y existencial, fundiendo en una sola su vocación filosófica, tanto en su vertiente teórica como práctica, y su vocación de poeta, que aunque estuvo en cierta forma soterrada como tal por algún tiempo, halló la forma de manifestarse de maneras nuevas, implícitas pero evidentes. Quiero decir, con otras palabras, y con mayor precisión, que cuando Sánchez Vázquez filosofa sobre el exilio lo hace como poeta, con la radicalidad y el rigor que implica la poesía, y se expresa en términos poéticos, en prosa poética. Por supuesto, en sus poemas toca también la condición de exiliado.

De esa condición de exiliado Sánchez Vázquez destaca varias características. En primer lugar, su condición de impuesto, de forzoso. "Hablo del exilio verdadero —dice Sánchez Vázquez—, de aquel que un hombre no buscó pero se vio obligado a seguir (en rigor, no hay auto exilio) para no verse emparedado entre la prisión y la muerte".[2]

En rigor, no hay auto exilio. Los republicanos españoles que se acogen a la generosidad del general Lázaro Cárdenas —siempre reconocida y celebrada por ellos—, y se embarcan hacia un país desconocido casi por completo, lo hacen porque han perdido la guerra después de treinta y dos meses de defensa apasionada y heroica de la República Española, contra un sector del ejército español rebelado y asociado con el nazifascismo internacional. Han huido para no caer en manos de los vencedores, que han prometido fusilar a media España, y lo están cumpliendo con gran determinación y eficiencia. En Francia, después de la caída de Cataluña en febrero de 1939, hay medio millón de refugiados españoles, que se hacinan en campos de concentración, hambrientos, enfermos, perseguidos. En esos momentos de desesperanza total les llega, por lo

[2] A. Sánchez Vázquez, *Del exilio en México. Recuerdos y reflexiones*, México, Grijalbo, 1997, p. 35.

menos a algunos, a muchos de ellos, la sorprendente noticia de que es posible ir a México, a iniciar una nueva vida.

Primera característica del exilio español: es un exilio masivo que se concreta en varias expediciones, unas a lo largo de la guerra: la de los Niños de Morelia en 1937, la de los intelectuales de la Casa de España en 1938, en varias arribadas a lo largo de los meses de abril a agosto de 1939. Sánchez Vázquez destaca la que le tocó a él, la primera gran expedición en llegar a México organizada fundamentalmente por el Servicio de Evacuación de los Republicanos Españoles, el S. E. R. E. —que estuvo compuesto por representantes de todos los partidos que participaron en la composición del Frente Popular Español: la expedición del barco *Sinaia*, de memoria casi mítica en los anales del exilio. A la del *Sinaia* le seguirán las expediciones del *Ipanema* y el *Mexique*. Sobre ellas, Sánchez Vázquez afirma que "no respondían a una rigurosa selectividad y reflejaban en su composición la diversidad social, ideológica, política y profesional del pueblo que había hecho la guerra".[3]

Además de su condición de masivo, Sánchez Vázquez distingue varias características que habrán de ser comunes a todo el exilio, y que lo dotan de una triple significación: moral, política y cultural:

En primer lugar, la significación de su superioridad moral en la adversidad. "El exilio tuvo una clara dimensión moral", afirma tajantemente Sánchez Vázquez, sobre todo porque "durante largos años, no ya por razones políticas sino morales, por dignidad, se resistieron a las tentaciones de la nostalgia y permanecieron sordos a los cantos de sirena que invitaban —con el señuelo de la vuelta— al olvido, la renuncia o la claudicación".[4]

En segundo lugar, su significación política: fue innegable su papel como conciencia del pueblo español, al mantener, son palabras de don Adolfo, "en alto los principios y valores de la libertad, la democracia y la independencia por los que nuestro pueblo había derramado su sangre en el frente".

Y agrega: "Y en el haber del exilio hay que situar también, aunque modesta numéricamente, la aportación callada y casi desconocida hasta

[3] *Ibid*., p. 19.
[4] *Ibid*., p. 32.

hoy de los que abandonaron la seguridad en suelo mexicano como ciudadanos libres para incorporarse, en los años cuarenta y cincuenta, a la lucha clandestina en el interior de España".[5]

En tercer lugar, su significación cultural, que se manifestó en una doble vertiente: por un lado, mexicana, pues la aportación del exilio a la cultura de nuestro país fue decisiva para transformarla y enriquecerla en enorme medida, y hacerla lo que es hoy; por el otro, española. "En esos años de oscurantismo —dice Sánchez Vázquez—, el exilio representó la continuidad de la cultura española al permitir fructificar aquí lo que en España se estaba aplastando".[6]

El papel que juega el tiempo en el desarrollo de su visión del exilio es muy importante. Poeta joven, filósofo en ciernes, Sánchez Vázquez muestra durante la guerra civil rasgos de un carácter fuerte y decidido y de su predilección por la praxis, que no solamente lo llevaron a integrarse en el partido comunista como miembro de las Juventudes Socialistas Unificadas —fusión de jóvenes comunistas y socialistas—, cuyo periódico dirigió, sino a proclamar la necesidad de dedicarse a la lucha, la prioridad que en esos momentos había de darse a ganar la guerra. Escribe en su "Romance de la defensa de Málaga":

> ¡Vamos todos a la lucha,
> con palas, picos y acero,
> que por las costas avanzan
> para cortarte los pechos!
> ¡Vamos, Málaga la Roja,
> a estrangularlos sin miedo!
> Más firmes que las espigas,
> aunque la nieve pisemos,
> más despiertos que los ríos
> que no conocen el sueño,
> más duros que el duro mármol,
> más calientes, más sedientos,
> ¡en pie, todos! ¡preparemos
> una barrera de pechos!

[5] *Ibid.*, p. 31.
[6] *Ibid.*, p. 32.

> Nadie duerma, que el fascismo
> no duerme, que está despierto.
> Que se levanten ardientes
> todos los pulsos de hielo.
> Que cada garganta fría
> sea un surtidor de fuego.[7]

Durante el viaje del *Sinaia* su visión se suaviza un tanto, influido quizá por el ambiente de esperanza que reina en el barco, y que le lleva a afirmar que los exiliados tienen un "espíritu colectivo y de cooperación por encima de las tentaciones egoístas y de los intereses personales",[8] que se ha logrado "La superación de los exclusivismos ideológicos y políticos y del espíritu de facción",[9] y que el exilio estableció una "Vinculación responsable, ya desde antes de pisar su suelo, con el gobierno y el pueblo que los acoge".[10]

Sánchez Vázquez matiza esta visión positiva, reconociendo que ese primer ambiente de cooperación y superación se vio limitado, en ciertos momentos del exilio, por las divisiones entre los exiliados, que habrían de incidir en su incapacidad para aprovechar algunas circunstancias políticas favorables que se presentaron tiempo después, y por su divorcio de las realidades políticas españolas.

En todo caso, en estos primeros años, y en muchos otros por venir, su visión del exilio es devastadora.

> Pero el exilio sigue siendo una prisión, aunque tenga puertas y ventanas, y calles y caminos, si se piensa que el exiliado tiene siempre ante sí un alto, implacable y movedizo muro que no puede saltar. Es prisión y muerte también, muerte lenta que recuerda su presencia cada vez que se arranca la hoja del calendario en el que está inscrito el sueño de la vuelta, y muerte agrandada y repetida un día y otro porque el exiliado vive, en su mundo propio, la muerte de cada compatriota.

[7] A. Sánchez Vázquez, *Poesía,* p. 97.
[8] A. Sánchez Vázquez, *Del exilio en México. Recuerdos y reflexiones*, p. 23.
[9] *Ibid*., p. 24.
[10] *Loc. cit.*

"Tristes son los entierros —agrega— pero ninguno como el del exiliado".

Todavía más: "El exilio es un desgarrón que no acaba de desgarrarse, una herida que no cicatriza, una puerta que parece abrirse y que nunca se abre".[11]

El árbol más entero contra el viento
helo en tierra, deshecho, derribado.
Congregando su furia en un costado
el hacha lo dejó sin fundamento.

La torre que besaba el firmamento
—oh, sueño vertical petrificado—,
con todo su volumen desplomado
tan sólo de la muerte es monumento.

Y tú, desnudo y leve junco humano,
contra el viento amarillo del olvido,
contra todo rigor, estás erguido.

Torre humana o árbol sobrehumano,
contra el hacha, en el aire levantado,
sin raíz ni cimiento, desterrado.[12]

Todavía más: "Siempre en vilo, sin tocar tierra. El desterrado, al perder su tierra, se queda aterrado (en su sentido originario, sin tierra). El destierro no es un simple trasplante de un hombre de una tierra a otra; es no sólo la pérdida de la tierra propia, sino con ello la pérdida de la tierra como raíz o centro".[13]

En otro de sus poemas postula la condición de desterrado como fundamento mismo de su vida.

Al dolor del destierro condenados
—la raíz en la tierra que perdimos—

[11] A. Sánchez Vázquez, *Del exilio en México. Recuerdos y reflexiones*, pp. 35-36.
[12] A. Sánchez Vázquez, *Poesía*, p. 131.
[13] A. Sánchez Vázquez, *Del exilio en México. Recuerdos y reflexiones*, p. 36.

con el dolor humano nos medimos,
que no hay mejor medida, desterrados.

Los metales por años trabajados,
las espigas que puras recogimos,
el amor y hasta el odio que sentimos,
los medimos de nuevo, desbordados.

Medimos el dolor que precipita
al olvido la sangre innecesaria
y que afirma la vida en su cimiento.

Por él nuestra verdad se delimita
contra toda carroña originaria
y el destierro se torna fundamento.[14]

En estos textos Sánchez Vázquez está tocando el centro mismo de su polémica con Gaos sobre la dinámica y la significación mismas del exilio. Gaos se encontró muy pronto a gusto en México, plenamente a gusto, y casi desde un principio del exilio decidió deshacer la maleta e integrarse consciente y plenamente a la vida mexicana, que le ofreció mucho trabajo, eso sí, en forma de cursos, conferencias y traducciones, pero lo compensó con grandes reconocimientos, grandes alumnos y una libertad total para realizar una espléndida obra filosófica —en contraste con la mayoría de los exiliados, que supusieron que muy pronto, a más tardar al término de la guerra mundial, habrían de regresar a España en triunfo a restaurar la República, y que tardaron en deshacer sus maletas y buscar, activamente, la integración plena a la vida mexicana.

Para darle un nombre a esta actitud, Gaos acuñó el término transterrado, significando que el exilio en México implicaba un cambio, no una pérdida de tierras, un echar nuevas raíces en una nueva tierra, concebida como propia, puesto que incluía el sentirse a gusto tanto con su vida privada como con su vida pública, según él mismo llegó a afirmar. Dicho término ha tenido un cierto éxito y difusión en el mundo académico,

[14] A. Sánchez Vázquez, *Poesía*, p. 144.

y aun fuera de él. Alguien, con un dejo de realismo español y un poco de mala leche, sugirió una explicación de esta actitud aventurando que don José Gaos, al exiliarse en México, se había sentido tan, pero tan liberado de la abrumadora presencia de su maestro, y gran cacique de la filosofía española, don José Ortega y Gasset, que no pudo menos que agradecer su destino, inventando un término por demás positivo para calificar su experiencia. Hay que especificar que Gaos jamás renegó de su maestro Ortega, aunque ciertamente en su filosofía siguió caminos propios y originales.

Desde una actitud muy realista, y habría que agregar, muy española, Sánchez Vázquez se niega a comulgar con esa visión idealizada, a aceptar el término transtierro y vive su exilio plenamente, en toda su crueldad, como desterrado. Y afirma:

> El desterrado no tiene tierra (raíz o centro). Está en vilo sin asentarse en ella. Cortadas sus raíces, no puede arraigarse aquí; prendido del pasado, arrastrado por el futuro, no vive el presente. De ahí su idealización de lo perdido, la nostalgia que envuelve todo en una nueva luz… idealización y nostalgia, nutriendo la comparación constante.
>
> La idealización y la nostalgia, sin embargo, no se dan impunemente y cobran un pesado tributo, que pocos exiliados dejan de pagar: la ceguera para lo que lo rodea.[15]

Sin embargo, el exilio dura muchos años. Perdida la esperanza de que las democracias occidentales derrocaran a Franco y restauraran la República, el exiliado no tiene más remedio que deshacer su maleta y buscar integrarse a la vida mexicana lo mejor que pueda. Dice Sánchez Vázquez: "Pero el tiempo que mata, también cura. Surgen nuevas raíces, raíces pequeñas y limitadas primero, que se van extendiendo después a lo largo de los hijos nacidos aquí, los nuevos amigos y compañeros, los nuevos amores, las penas y las alegrías recién estrenadas, los sueños más recientes y las nuevas esperanzas".[16]

[15] A. Sánchez Vázquez, *Del exilio en México. Recuerdos y reflexiones*, p. 37.
[16] *Loc. cit.*

A fin de cuentas, con el paso del tiempo, la situación de exiliado se suaviza, y Sánchez Vázquez concluye: "En suma, el destierro se convierte, sin dejar de ser totalmente tal, en transtierro".[17]

Y con el tiempo, también, las circunstancias que impusieron el exilio desaparecen, y aparecen nuevos conflictos existenciales, porque volver a vivir en España implica desgarrarse de México, de la nueva tierra donde ya se han echado múltiples y entrañables raíces. Sánchez Vázquez se pregunta:

> Se puede volver si se quiere. Pero ¿se puede querer? ¿Otro desgarrón? ¿Otra tierra? Porque aquélla será propiamente otra y no la que fue objeto de la nostalgia. ¿Nueva atracción por el pasado (otro pasado); nuevo arrancón del presente (otro presente)?
>
> Y entonces el exiliado descubre con estupor primero, con dolor después, con cierta ironía más tarde, en el momento mismo en que objetivamente ha terminado su exilio, que el tiempo no ha pasado impunemente, y que tanto si vuelve como si no vuelve, jamás dejará de ser un exiliado.
>
> Puede volver, pero una nueva nostalgia y nueva idealización se adueñarán de él. Puede quedarse, pero jamás podrá renunciar al pasado que lo trajo aquí y sin el futuro ahora con el que soñó tantos años.[18]

Grave dilema, ciertamente, existencial, filosófico, que Sánchez Vázquez resuelve con suprema elegancia, con una afirmación que supera el problema y lo traslada a un plano superior de ética y de moral, expresado en términos insuperables, de poeta y de filósofo. Concluye Sánchez Vázquez:

> Al cabo del largo periplo del exilio, escindido más que nunca, el exiliado se ve condenado a serlo para siempre. Pero la contabilidad dramática que se ve obligado a llevar no tiene que operar forzosamente sólo con unos números: podrá llevarla como suma de pérdidas, de

[17] A. Sánchez Vázquez, "Del destierro al transtierro", en *Claves de Razón Práctica*, núm. 101, Madrid, abril de 2000, p. 605.

[18] *Ibid*., p. 38.

desilusiones y desesperanzas, pero también —¿por qué no?—como suma de dos raíces, de dos tierras, de dos esperanzas. Lo decisivo es ser fiel—aquí o allí—a aquello por lo que un día se fue arrojado al exilio. Lo decisivo no es estar —acá o allá— sino *cómo se está*.[19]

[19] *Ibid*., p. 38.

III. OBRA POÉTICA

Para saludar los poemas y sonetos de Adolfo Sánchez Vázquez. Epílogo

ADOLFO CASTAÑÓN

Cuando terminaron de tocar las doce campanadas que anunciaban el mediodía del 13 de junio de 1939, empezó a desembarcar en Veracruz, bajo un sol de justicia y una atmósfera tórrida y sofocante, la primera de varias expediciones de refugiados españoles que llegarían a México en busca de un asilo, atendiendo la invitación del entonces presidente, el general Lázaro Cárdenas. Entre los pasajeros del *Sinaia*[1] que iban descendiendo de la escalerilla en respetuoso orden, destacaba la figura esbelta y desgarbada de un joven de unos veinticinco años que parecía mirar con aire distraído y a la vez penetrante a la multitud entusiasta y clamorosa que iba rodeando a los recién llegados. Junto con los poetas Pedro Garfias y Juan Rejano, y el periodista Antonio Zozaya, el recién desembarcado Adolfo Sánchez Vázquez era un poeta militante ya reconocido por sus pares y mayores como una inteligencia responsable y ávida de conocimiento, es decir, de armonía comprometida y razonada. Sabía que formaba parte de una emigración singular —la de los refugiados españoles— con una particular conciencia política, moral y cultural de las razones y compromisos que lo llevaban al exilio. Si llegaban desterrados a un país —México— donde se hablaba *casi* el mismo idioma y en consecuencia algunos podían pensar que no eran del todo desterrados (y que a fuerza de buscar arraigo en el nuevo solar americano podían llegar a ser "trasterrados" para evocar la expresión que luego acuñaría José Gaos), esa primera oleada de refugiados venía

[1] *Sinaia. Diario de la primera expedición de republicanos españoles*, [España], FCE / Instituto Mexicano de Cooperación Internacional / Universidad de Alcalá, 1999, 165 pp.

con una aguda conciencia de sí misma y de su deber tanto hacia la idea de España —por la que habían combatido y los llevaba al destierro— como a la realidad de México y América; esa oleada humana llegaba, para decirlo con una palabra, sostenida por un sentido colectivo y alzada a la luz comunitaria. Venían —como ellos mismos se lo iban diciendo a bordo del buque— "representando a España", a la España viva de la República, conscientes de que ante los ojos invisibles de la historia en la nueva tierra hospitalaria, no sólo debían perseverar íntimamente en su lealtad republicana sino también abrir el puño airado a la esperanza. La tierra de la España nativa y originaria, la patria, se iba alejando —como exhaló el periodista don Antonio Zozaya cuando sus ochenta años vieron eclipsarse la masa continental en el horizonte, según cuenta el propio Adolfo Sánchez Vázquez. Y será precisamente ese momento definitivo, sensitivo en más de un sentido, uno de los que interroga el poeta en sus versos del destierro con acento a la par fluido y metálico. Otras facetas claroscuras exaltadas por la canción del poeta conciernen a la silueta y el perfil del desterrado, como es el caso del significativo poema dedicado a León Felipe o, en otro extremo, el escrito sobre el anónimo renunciante que regresa derrotado a la patria humillada, quedando así —dos veces muerto— desterrado de su destierro. Si la hora del desarraigo y la intemperie puede ser también la de una nueva fundación, no extrañará que el poeta que supo acompañar la violencia de la guerra con su palabra desvelada y clarividente, vanguardista y solidaria, supiera años después, ya en México, deponer las armas para abrir el seno de su palabra a la celebración del amor y de la paternidad.

La clara lección de la guerra —esa cruel madre y maestra— auspicia el aprendizaje de una nueva humildad originaria, de una inédita canción de la concordia que estará en la raíz de la nueva fundación. Si el filósofo Platón —él mismo poeta al fin y al cabo— aconseja en *La República* expulsar a los poetas de la ciudad, Adolfo Sánchez Vázquez, lector de Unamuno, emprende su itinerario filosófico encendido por un amor discreto, ya que no secreto, hacia el fuego del poema, pues que sabe oscura y no tan oscuramente que en la raíz del poema se cifra la raíz del hombre —para citar un título y un poema de Octavio Paz cuya voz corrió como un secreto a voces entre la joven literatura que afloraba en España unos cuantos años antes de la guerra.

No deja de llamar la atención que en la biografía amistosa de Adolfo Sánchez Vázquez al parecer graviten más los poetas que los pensadores y filósofos, como si los filamentos de su sensibilidad estuviesen más dispuestos a recibir la lección de la experiencia a través de la voz lírica de Antonio Machado (recuérdese que Adolfo Sánchez Vázquez será el primero en leer el soneto que Antonio Machado le dedica a Líster), Emilio Prados, Manuel Altolaguirre, Juan Rejano o León Felipe que la de pensadores como José Gaos —quien fuera su maestro—, Eugenio Ímaz, José Medina Echavarría o José Gallegos Rocafull. Tampoco deja de llamar la atención el tacto, la delicadeza de un poeta que prefiere soslayar la luz de su lírica —que prefiere *no* llamarse poeta y limitarse a hablar de su "trato con la poesía en el exilio"— para alimentar el oficio de su reflexión y, por último, cabe subrayar la probidad del pensador que, al final de su itinerario, alza a la luz y pone sobre la mesa los versos desterrados que están en la raíz de su nueva fundación filosófica y crítica, como si la presentación de la escritura poética fuese necesaria para recordar el símbolo de la escritura como símbolo de errancia y peregrinación.

Dentro de la parca y desgarrada obra poética de Adolfo Sánchez Vázquez, los poemas del destierro ocupan un sitio clave y representan una encrucijada significativa ya no sólo en el historial de su quehacer en verso, sino como una bisagra soterrada capaz de dar cuenta de la perseverante fidelidad del autor a un cierto modo de vida, a una gramática de la creación que atraviesa la poesía y confiere sentido al oficio del filosofar y de la reflexión. En esos poemas del destierro alienta la lealtad a una experiencia y la fidelidad a un lugar específico del canto. Con motivo de la entrega del Premio María Zambrano, otorgado en Málaga por la Junta de Andalucía, Adolfo Sánchez Vázquez ha evocado el marco ético e histórico de esa lealtad alentadora de sus poemas:

> Mi vida en Andalucía fue pues relativamente breve. Sin embargo, marcó toda mi larga vida hasta hoy, pues fue la realidad profunda andaluza la que generó los ideales de justicia, libertad, igualdad social y dignidad humana de la utopía socialista a la que pretendí siempre ser fiel tanto en el pensamiento como en la conducta.
>
> Esta Andalucía profunda era la sufrida, injusta, desigual y salvajemente explotada de los campesinos que trabajaban —cuando

> trabajaban, de sol a sol por una peseta al día y que se alimentaban sólo con un plato de gazpacho y era también la de los mineros que se dejaban todo aliento vital en la mina. Era la Andalucía que desahogaba sus penas en el "cante jondo" y que se liberaba de ellas en sus sevillanas y bulerías. Y frente a ella, asfixiándola estaba la Andalucía jaranera, superficial, de los señoritos, latifundistas, marquesas y generales.[2]

Subrayemos en esa cita la conciencia aguda que tiene el autor de la convivencia de esas dos Españas, de esas dos Andalucías que han con-vivido y con-muerto tanto en el orden histórico como, más acá, palabra adentro, en el seno de la creación poética y filosófica del autor. "La dulce y agria Andalucía"[3] (que diría otro poeta de Málaga), con su tierra árida y sus campesinos y mineros explotados o desocupados, dejará en Adolfo Sánchez Vázquez más que una huella, una herida abierta en la piel del poeta que la ha sabido cantar así en la guerra como en el destierro. En los versos de Adolfo Sánchez Vázquez se dibuja, entrelineada, confiada casi en voz baja, esa música tierna e intacta del tiempo y la patria perdidas en la historia pero recobradas en el ámbito de la palabra.

Pues si el poeta guarda en su seno la canción del idioma como un ascua viva es porque esa expresión abriga lo que le queda de patria, lo que de Andalucía y España corre aún por su voz y sus venas. Así en el "reloj del alma" del poeta en el destierro, la única patria subsistente son esos sonetos, esos poemas que escribe y re-escribe de memoria y que representan un refugio último, un espacio rítmico donde solazarse y revivir su cuerpo fragmentado. El desprecio hacia los desertores y el odio hacia los enemigos forman parte de la urdimbre de este abrigo hecho de palabras, de este lenguaje que se alza como casa del ser peregrino, como emblema de la escritura errante. El otro ingrediente que recorre los poemas es la razón de amor, la gramática de la ternura y la sintaxis de la reverencia que suscita en el poeta la figura de la amada encinta

[2] Armando G. Tejeda, "Adolfo Sánchez Vázquez recibió en Madrid el Premio María Zambrano", en *La Jornada*, jueves 14 de abril de 2005, p. 5a.

[3] José Antonio Muñoz Rojas, "La dulce y agria Andalucía", en *Ensayos anglo-andaluces*, Valencia, Pre-textos, 1996.

que representa en sí misma una puerta abierta al futuro, un puente esperanzado hacia el poema tácito del presente porvenir.

Prefiguración y presagio de la muerte y la esperanza individual y colectiva, la condición del desterrado resulta dos veces trágica pues que vive o se desvive en un filo donde la presencia del pasado acarrea como sombra la memoria viva del desgajamiento. Privado de su tierra y de su ciudad nativa, el desterrado, el ciudadano de una ciudad desaparecida, si no es que abolida, ha de inventarse una nueva ciudadanía que resultará tanto más exigente cuanto más fiel sea a esa conciencia de la pérdida y despojamiento que está en la raíz de la conciencia desterrada.

Paralela a esta conciencia, entrañada en ella, pulsa la de la extranjería, la de esa singularidad exógena o excéntrica que el desterrado va reconociendo como uno de los nuevos atributos de su voz. Aunque escritos en la misma lengua que decía el poeta *antes* de perder de vista —pero no de oído— su tierra, los versos, sonetos y endecasílabos que va escribiendo en los primeros años de su destierro se alzan bajo un nuevo aire y una nueva luz. Ya no son los versos estremecidos y tartamudos de dolor escritos en el aire de la guerra —como en César Vallejo o Miguel Hernández—, son ahora las palabras que ensayan el sentido en el reconocimiento íntimo de lo que perdura y sobrevive: brotando como un "agua ensimismada", para decirlo con una frase de María Zambrano, sin saber a ciencia cierta cómo serán leídos *a posteriori* dichos versos que van encontrando a tientas, entre la noche rota de la historia, los fragmentos de un discurso amoroso, las letras dispersas de la esperanza. Los poemas escritos bajo el sol del destierro sobre la experiencia del exilio y sus protagonistas tanto como los nuevos paisajes interiores que se abren al poeta, figuran una suerte de diario intermitente escrito ya con la conciencia de que ese idioma que los dice es y no es la lengua nativa peninsular. Acaso por ello se acendran los acentos y ecos de Góngora —el de las *Soledades*— y de Quevedo, de Rafael Alberti —*Sobre los ángeles* (1929-1930). La fidelidad a la tierra soñada y defendida hasta el destierro imprime una sosegada tensión en el fraseo, una furia quieta en la increpación del desertor que se destierra del destierro, una decantada y sobria entonación en la expresión del amor y la esperanza. Es la voz del que regresa a la imposibilidad del regreso, y desde esa conciencia, a la par crítica y secreta, se dispone a

realizar una construcción. Esa conciencia es, no podía ser de otro modo, una conciencia de sentido.

Hay algo singular en el hecho de que un pensador reconocido por la congruencia y diversidad de su obra se resuelva a dar a la luz pública la obra poética que fraguó en sus años de juventud y primera madurez como un presagio o un preludio de su actividad crítica y de su filosofar. La relación entre poesía y filosofía en el itinerario vital de Adolfo Sánchez Vázquez no es desde luego fortuita. Es conocida su amistad y trato con los poetas del exilio español, su desinteresada cercanía y simpatía con figuras como Emilio Prados, Manuel Altolaguirre o León Felipe. Y son éstas dos de las notas que cabe destacar en el trazo de esta mínima semblanza poética: la simpatía y el interesado desinterés (para aludir a Schiller y a sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*) no sólo hacia las personas sino ante todo hacia las obras poéticas y, más allá, hacia el fenómeno mismo de la creación de lo poético y lo artístico. Estas instancias irracionales e irreductibles ocupan en la obra de Adolfo Sánchez Vázquez un lugar preponderante y un sitial de fundación. Es en el poema y la obra de arte donde el filósofo reconoce el espacio originario de la comunidad humana pretérita y porvenir; el poema y la obra de arte como moradas de la utopía, como espacios de "salvación" espiritual y moral de la utopía socialista y de los valores políticos defendidos en el frente y en la trinchera. Pero ese reconocimiento no se hubiese podido dar sin el trabajo realizado desde dentro de la creación, en la experiencia y la expresión de la escritura poética. Huelga decir que a su vez la publicación de estos poemas realza con un destello de autenticidad y desinteresado compromiso el filosofar de Adolfo Sánchez Vázquez, sobre todo el que atiende o merodea la cuestión estética. Como si hubiese una penúltima cortesía del filósofo en este exponer el "pulso ardiente" de su oficio lírico.

La de los hombres es una raza parecida a la de los árboles y las plantas que desfallecen cuando se les arroja del solar en que originariamente echaron raíces. De ahí que uno de los castigos más antiguos que pueda sufrir un hombre sea el del destierro. El destierro priva al individuo de su entorno natural: el aire y el paisaje en que originalmente respiró, la sociedad, la lengua en cuya memoria anida su identidad, pero sobre

todo el destierro destituye al individuo de su derecho a participar en la vida de la ciudad o país nativos y lo transforma en cierto modo en un menor de edad político pues que le arranca los derechos de opinión, decisión, asociación y participación que componen en más de un modo la mayoría de edad civil y política. No sólo languidece el desterrado de esa nostalgia por la tierra nativa perdida. El expatriamiento expone a la intemperie sus raíces más íntimas, esos hilos de la ciudadanía perdida o destituida en que se envuelve el pan comunitario. Al ser marginado, al ser apartado del centro civil, el desterrado no tiene voto ni puede con su voz participar formalmente en la vida política del lugar que lo acoge. Su voz se le adentra y entraña, y para apagarse ha de encausarse en el murmullo del monólogo que a fuerza de rumiarse se va haciendo canción, poema.

A nadie como al desterrado le queda claro que la patria del hombre es el lenguaje, que lo único que le queda de la tierra perdida al peregrino son las sílabas de ese idioma nativo que lleva en su seno como un rescoldo de aquel hogar remoto y perdido. Tengan o no como asunto el destierro, los poemas del expatriado caen del árbol roto del desarraigo. Aunque como en México se habla el mismo idioma que en España, el poeta desterrado por la derrota de la República en la guerra civil se ve llevado a descubrir que esa lengua que escribe y canta, que recuerda y recuerda para que no se extinga el fuego nativo, es y no es la misma que la que escribió y cantó mientras estaba en pie de guerra. La lengua parece haberse a la par endurecido y suavizado, parece haberse hecho más flexible y más rotunda; el castellano recordado de Málaga pero escrito en México no es ni puede ser similar al idioma de los señoritos andaluces, tampoco puede ser similar al de los campesinos pobres de aquella Andalucía estremecida por los vientos de la guerra que a Adolfo Sánchez Vázquez le tocó conocer ni puede resultar asimilable a la de los poetas coterráneos que buscaron fuera de España a la España libre, para evocar una suya escrita con motivo del homenaje al filósofo Eduardo Nicol. Por más que pudiesen adivinarse o reconocerse acentos de poetas como Manuel Altolaguirre o Emilio Prados, cuya sensibilidad le resulta afín y cuya amistad cultivó Sánchez Vázquez, en sus versos, enunciados con lengua desgarrada y labios heridos, resuena acento inconfundible. Es la voz, a la par cabal y rota, íntegra y poderosa del

poeta que no ha perdido ni la esperanza ni el amor, ni el sentido del amor y la ironía última del mundo, a pesar de haber tocado con las manos la muerte multitudinaria, la sangre, el fuego de la guerra. Esa entereza amorosa, preñada de fe en el futuro, es la que informa estos poemas del destierro. Son poemas escritos a la luz de una experiencia decisiva y un cierto sentido final, pues que el poeta-filósofo después de ellos sabrá continuar su itinerario intelectual en el terreno de las ideas y del filosofar al precio de declinar en aras de la razón —a partir de 1953, año en que deja de escribir poesía— las voces poéticas y patéticas de la experiencia vital.

¿Por qué no siguió escribiendo poemas el poeta? ¿Acaso porque presentía que esa España libre y peregrina que se asentaba en América con los refugiados de la República precisaba de toda la energía y de todas las fuerzas del pensador comprometido críticamente en la utopía socialista? Dejo esta pregunta a medio esbozar sólo para acusar la dificultad del lector crítico que ensaya alcanzar de algún modo la figura única pero compleja del poeta-filósofo que ha sido Adolfo Sánchez Vázquez. Quizá el puente entre ambos quehaceres —el pensamiento y la poesía— lo haya constituido la enseñanza, el aula donde la geometría intelectual y la de los sentimientos pueden articularse en una forma apasionada y comprensiva de transmisión de ambos saberes. Quizá por eso la figura intelectual de Adolfo Sánchez Vázquez gire axialmente alrededor de lo que George Steiner ha llamado la lección de los muertos.

En los reinos del ser pensado y cantado en México y España, la obra de Adolfo Sánchez Vázquez representa una incontestable constancia del renacimiento del agua clara del conocimiento humanístico entre nosotros.

Fidelidad al tiempo: la poesía de Adolfo Sánchez Vázquez*

MARÍA DOLORES GUTIÉRREZ NAVAS

Quiero comenzar agradeciendo sinceramente al doctor Ambrosio Velasco, director de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, su amable invitación para participar en el homenaje al profesor don Adolfo Sánchez Vázquez en su noventa cumpleaños. Es para mí un honor colaborar en este volumen recopilatorio de las ponencias presentadas.

A lo largo de mi intervención no me detendré especialmente en datos biográficos que han sido exhaustivamente tratados en ocasiones anteriores, ni en su labor como crítico literario. Sí que quiero centrarme en su labor de creación poética, en especial a la realizada en España, antes y durante la guerra civil, dado que otras ponencias tratan la obra del exilio. Labor poética oscurecida por el brillo de su producción filosófica, pero que la recentísima edición de su libro *Poesía*[1] permitirá colocar en el lugar que le corresponde. Cualquier persona interesada en ella cuenta con este volumen para conocer al Adolfo Sánchez Vázquez poeta que será quien centre mi intervención.

Quiero agradecer de forma muy especial a don Adolfo que me haya permitido escribir el prólogo de su *Poesía*. Éste es sólo uno más de una larga serie de reconocimientos por las atenciones que siempre ha tenido hacia mí, desde que localicé en el transcurso de mi investigación doctoral, la revista *Sur*, dirigida por él y J. Enrique Rebolledo en la Málaga de los años treintas. Desde entonces su ayuda y su generoso

* Parte de esta ponencia reproduce fragmentos del Prólogo a *Poesía* de Adolfo Sánchez Vázquez.

[1] Adolfo Sánchez Vázquez, *Poesía*, México, FCE / Centro Cultural de la Generación del 27, 2005. Prólogo de María Dolores Gutiérrez Navas. Epílogo de Adolfo Castañón.

apoyo hacia mis investigaciones sobre su obra poética han sido constantes. De esta forma fue posible en su momento realizar las ediciones facsímiles de la revista *Sur*[2] y de *El pulso ardiendo*,[3] su primer libro de poemas, así como localizar textos dispersos, ahora felizmente incluidos en su *Poesía.*

Haré un recorrido cronológico por su obra, distinguiendo dos etapas que corresponden con dos momentos históricos muy precisos, cuya intensidad alienta en cada uno de los textos. La etapa primera, anterior a la Guerra civil española, desde 1933 hasta 1936, etapa inicial fecunda y marcada por el surrealismo aunque con un sello muy personal. La realizada durante la guerra, entre 1936 y 1939, compuesta por auténticos poemas de trinchera que van evolucionando poco a poco hacia una perspectiva más humana del conflicto.

Adolfo Sánchez Vázquez ha reconocido en diversas ocasiones[4] que su primera vocación fue la literaria, y que ésta nació en Málaga durante sus años de estudiante de Magisterio. Una Málaga convulsionada por las tensiones políticas y sociales que marcaron los años de la Segunda República Española. Es preciso tener esto en cuenta para situar su primer poema, aparecido en la revista *Octubre. Escritores y Artistas Revolucionarios*, que publicaban en Madrid Rafael Alberti y María Teresa León. En la página dedicada a la literatura juvenil, Sánchez Vázquez publica, con sólo diecisiete años, el "Romance de la ley de fugas", firmado con el seudónimo "Darin" y fechado en Málaga en julio de 1933.[5] Este seudónimo, acorde con la moda de la época entre estudiantes de izquierda, fue utilizado posteriormente en otras publicaciones por el autor.

[2] *Sur. Revista de Orientación Intelectual.* Se publicaron en Málaga dos números en los meses de diciembre de 1935 y enero-febrero de 1936. Edición facsímil. Introducción de María Dolores Gutiérrez Navas. Málaga, Centro Cultural de la Generación del 27, 1994.

[3] *El pulso ardiendo* (edición facsimilar), Málaga, Diputación Provincial, 2004 (con estudio introductorio de María Dolores Gutiérrez Navas).

[4] Adolfo Sánchez Vázquez, "Vida y filosofía (*post-scriptum* político-filosófico a 'Mi obra filosófica', 1985)", en *Anthropos*, núm. 52, agosto de 1985, p. 10.

[5] *Octubre. Escritores y Artistas Revolucionarios*, número 3, agosto-septiembre de 1933, p. 26. Consultado en la edición facsímil. Madrid / Vaduz, Topos Verlag / Turner, 1977, p. 82.

El tema del romance (la aplicación de la Ley de Fugas a cinco obreros por parte de tres guardias civiles) se enmarca en la oleada de protestas que siguió al asesinato de cuatro activistas de izquierda que eran conducidos en una furgoneta policial por el parque de María Luisa de Sevilla el 22 de junio de 1932, en plena declaración del estado de guerra. La repetida aplicación de dicha ley por parte del gobierno de la República supuso una conmoción para militantes de izquierda como Adolfo Sánchez Vázquez, por lo que su poema es sin duda una denuncia hacia un tema de la mayor actualidad en esos momentos.

La utilización del romance por parte de Adolfo Sánchez Vázquez en una fecha tan temprana como 1933 merece destacarse como un anuncio del vehículo poético que se iba a popularizar más tarde durante la guerra civil.

"Siempre tu voz", siguiente poema desde el punto de vista cronológico, fechado en Málaga en 1934 e inédito hasta ahora, es una composición en verso libre con predominio del arte menor y tendencia a la asonancia. En la primera parte destacan los motivos marineros y en la segunda aparecen, con un ritmo proporcionado por figuras de repetición, determinados elementos negativos que se contraponen a la voz que se ha convertido en guía y esperanza para el poeta. Una nueva versión de "Siempre tu voz", titulada "Esta voz que nos convoca", se escribirá en Madrid en junio de 1936. Se trata de una versión mucho más explícita y elaborada. Los anteriores versos de arte menor se alargan en esta ocasión obteniendo una mayor contundencia. En la primera parte del poema la voz, que en la anterior ocasión era "río de esperanzas" y "faro de luz", aquí se vuelve convocatoria por "hondos precipicios de gangrena" donde "nadan los peces homicidas". Podemos comprobar la profunda e irreversible radicalización política generada por el triunfo del Frente Popular en las elecciones de febrero de 1936, que deja su huella en el poema.

Terminado el Magisterio y con destino adjudicado, Sánchez Vázquez solicitó y obtuvo la licencia para estudiar Filosofía y Letras en Madrid. En esta ciudad permaneció durante el curso académico 1935-1936, época en la que dirigió, con J. Enrique Rebolledo, la revista de orientación intelectual *Sur*. Se trata de una época muy fructífera, por los contactos intelectuales que tiene en Madrid, su formación en la Universidad

Central y su labor creadora. En *Sur* aparece su poema "Número",[6] fechado en Málaga en octubre de 1935. Este texto se caracteriza por una expresión poética (verso largo, ausencia de puntuación, imágenes surrealistas) que se aleja claramente de los dos poemas anteriores. Veamos este fragmento:

> [...]
> Un número de hombres sumergidos
> en un mar de vinagre y peces congelados
> Un número de nervios y brazos desprendidos
> por canales de sangre y agua enfurecida.
> Millones de lamentos que nadan arrancados
> frente a un mundo de huesos insepultos.
> [...]

Esa nueva forma de expresión poética le sirve al autor para denunciar la injusticia y manifestar su solidaridad hacia los hombres. El poema contiene una referencia a los revolucionarios asturianos de octubre de 1934 que son en ese momento víctimas de la represión, un motivo que vincula al poema con el *Llanto de octubre* de Emilio Prados.

En los meses comprendidos entre finales de 1935 y principios de 1936 Sánchez Vázquez va a escribir su, hasta ahora, único libro de poemas, *El pulso ardiendo*.

No es preciso insistir en que éstos son años en los que las tensiones políticas y sociales que vive España se acentúan, y se anuncia un conflicto de dimensiones insospechadas. En palabras del propio Sánchez Vázquez: "ya casi en vísperas de la guerra civil, entre Madrid y Málaga, escribí un conjunto de poemas que titulé *El pulso ardiendo*, y en los que en cierto modo, se podía rastrear la tragedia que se avecinaba".[7]

La publicación de este libro pasó por numerosos avatares. Sánchez Vázquez entregó el manuscrito a Manuel Altolaguirre. El estallido de la guerra impidió su publicación, por lo que su autor lo dio por perdido.

[6] *Sur*, número 1, diciembre de 1935, p. 12.

[7] A. Sánchez Vázquez, "Vida y filosofía (*post-scriptum* político-filosófico a 'Mi obra filosófica', 1985)", en *op. cit.*, p. 10.

Felizmente, el libro vio la luz en Morelia en 1942,[8] aunque tres de estos sonetos se habían adelantado ya en la revista *Taller* de Octavio Paz, concretamente los números II, III y VIII.[9]

El poemario se abre con una emotiva dedicatoria del autor, donde se rememoran las circunstancias en las que fue compuesto y se añade una frase alusiva a la nueva e imprevista situación, la del exilio, en la que el libro ve por fin la luz. *El pulso ardiendo* queda para siempre dedicado: "al pueblo, a quien debo el tesoro que más aprecio: una salida a la angustia y a la desesperanza".

El pulso ardiendo es una obra breve, compuesta por diecinueve poemas de formas y metros variados pero bajo el tema central, según Aurora de Albornoz, de la relación del yo con los otros,[10] aunque los textos ofrezcan múltiples posibilidades de lectura. Desde nuestro punto de vista, sin embargo, la obra se compone de tres partes bien diferenciadas, tanto en las formas poéticas como en los temas tratados. Los diez primeros sonetos, agrupados bajo el título común "Soledad adentro", formarían un primer conjunto, bien definido, que como veremos luego construye un diálogo interior del yo poético que busca su lugar en el mundo en lucha contra la soledad, el desarraigo, el dolor y la desesperanza. En un segundo conjunto poético pueden situarse los sentimientos de horror que despiertan en el poeta los acontecimientos de Asturias posteriores a la revolución de octubre de 1934 y le inspiran los poemas "Memoria de una noche de octubre", "Sonarán a silencio" y "Elegía asturiana". Este último poema está situado al final del libro, separado de los otros dos, con los que comparte tema y forma libre. Un tercer bloque puede quedar definido por los poemas agrupados bajo los títulos "Entrada a la agonía", "Entre ser o no ser", "Entrada a la esperanza" y "Promesa". Todos ellos están generados por un acontecimiento concreto: la muerte violenta de un activista político, compañero de Adolfo Sánchez Vázquez, en los días inmediatamente anteriores al estallido de la guerra civil.

[8] A. Sánchez Vázquez, *El pulso ardiendo*, Morelia, Voces, 1942, 35 pp.

[9] Manuel Aznar Soler, "Adolfo Sánchez Vázquez, poeta y crítico literario", en A. Sánchez Vázquez, *Recuerdos y reflexiones del exilio*, Barcelona, GEXEL, 1997, p. 20.

[10] A. Sánchez Vázquez, *El pulso ardiendo*, Madrid, Molinos de Agua, 1980, p. 10.

La primera parte de *El pulso ardiendo*, "Soledad adentro", es introducida con el lema:

> "Pulsos deshabitados: aquí tenéis mi pulso ardiendo"

Esto no sólo constituye una justificación del título, sino que expresa la esencia de los diez sonetos que componen esta parte. Una esencia basada en la contraposición, la dialéctica interior entre la inacción y la acción, entre aislamiento y compromiso, entre la desesperanza y la lucha. Los sonetos de "Soledad adentro" están concebidos como un diálogo interior del yo poético y construyen una ascensión desde una situación de desarraigo, soledad y aislamiento frente a un mundo hostil, hasta la afirmación de la vida, la acción y el compromiso con los demás.

Podemos detectar afinidades entre *El pulso ardiendo* y la actitud vital y la obra poética de Emilio Prados entre 1930 y 1936. Es un hecho bien conocido que en la primera mitad de los años treintas Prados vive una intensa crisis personal que le lleva a "cerrarse al mundo". Prados sufre una crisis religiosa y un conflicto íntimo, pero también se duele porque los promesas anunciadas por la proclamación de la República no se cumplen, por la lentitud de las reformas sociales y el caos político. La salida de la crisis, y creemos que la misma crisis y la misma salida parecen también alentar en *El pulso ardiendo*, no es otra que concebir la poesía como instrumento de liberación del hombre, de comunión con todos los hombres que buscan la justicia social y la libertad.

En los sonetos de "Soledad adentro" asistimos a la progresiva resolución de la crisis. El tono cambia radicalmente a partir del soneto VIII y adquiere una determinación que está ausente de los sonetos anteriores. Es esencial la ruptura con el llanto y las lamentaciones, dejar atrás el sueño y el cansancio. El yo poético, de tronco a la deriva, pasa a alzar el vuelo. La culminación se produce en el último soneto, que comienza con una imagen significativa y continúa con apelaciones al coraje y a la acción:

> Tu corazón regresa de la muerte
> bebiéndose las rosas del consuelo,

tu corazón desnudo, bajo un cielo
que quiere deshelarte y encenderte.

Camino de la vida quiero verte,
llegando al nuevo mar, al nuevo suelo
que sostenga la espalda del desvelo
sin que pueda el dolor adormecerte.

Ebrio de luz prosigue tu carrera
buscando esas orillas sin cristales
donde olvides ya siempre desangrarte.

¿Qué puede detener tu primavera
si secaste las aguas desiguales
donde sueñan heridas con ahogarte?

Adolfo Sánchez Vázquez nos ha reconocido que la lectura de *Residencia en la tierra* de Pablo Neruda influyó en la elaboración de estos poemas. Podemos percibir con claridad en el camino trazado en "Soledad adentro" el mismo aliento que Hernán Loyola ha encontrado en *Residencia en la tierra*, la aceptación del mundo con que el sujeto está obligado a hacer cuentas, y la construcción de la imagen del propio autor en relación con dicho mundo.[11] No obstante, las afinidades se agotan en el proyecto; las formas son claramente diferentes, sonetos clásicos para Sánchez Vázquez, largos versos libres en el caso de Neruda.

En marcado contraste con la difícil ascensión interior de "Soledad adentro", el verso libre de los poemas "Memoria de una noche de octubre", "Sonarán a silencio" y "Elegía asturiana" habla de la sangrienta represión del levantamiento obrero de Asturias. El primero de ellos, en tono exclamativo, señala directamente a los responsables de la represión:

[...]
Os acusa ese llanto que suena todavía
y ese verde costado y ese látigo

[11] Pablo Neruda, *Residencia en la tierra*, ed. de Hernán Loyola, Madrid, Cátedra, 2003, pp. 25 y 63.

y esos blandos canales de sangre enloquecida
y esa arena en los ojos
y esas sienes abiertas
y ese sol perseguido.

Os acusan sin miedo.

La tercera parte de *El pulso ardiendo* está compuesta por los poemas agrupados bajo los títulos “Entrada a la agonía” y “Entrada a la esperanza”, así como el soneto “Entre ser o no ser” y otro poema de verso libre, “Promesa”, que contiene el anuncio del enfrentamiento ya inevitable y la postura personal del emisor ante el mismo.

“Entrada a la agonía” y “Entrada a la esperanza” están motivados por el asesinato de Andrés Rodríguez, concejal comunista en el Ayuntamiento de Málaga, un hecho que causó una gran conmoción en esta ciudad.[12] “Entrada a la agonía” consta de tres sonetos y un poema formado por tercetos encadenados. Las resonancias de la poesía de Miguel Hernández parecen evidentes:

“Tanta pena se arrima por mi cielo
que la nieve ya alcanza mi cintura...”

La autoría anarquista del crimen lleva al poeta hacia el desaliento y el desánimo; el fascismo se organiza mientras la izquierda se enfrenta estérilmente:

“¡Me canso de ser ascua endurecida
cuando se apaga nuestro mismo viento!”

“Entrada a la esperanza” tiene un tono combativo, probablemente el más encendido de todo el libro. Parte del recuerdo del compañero caído para convertirse en una declaración que repite dos veces: “Yo no puedo esperar”. Este tono se remansa en el último poema de este bloque, “Promesa”, que con un tono más sereno y equilibrado hace explícito el

[12] Antonio Nadal, *Guerra civil en Málaga*, Málaga, Arguval, 1984. pp. 92-93.

compromiso personal del autor, mientras se anuncia el drama inminente de la guerra civil:

> "Ya sé que vienen lentamente [...]
> temporales de oscuros desvaríos..."

Es inevitable de nuevo el paralelismo con los versos de Emilio Prados publicados por el propio Sánchez Vázquez en la revista *Sur*:[13]

> "Malas nubes, tiempo fuerte
> nubes de sangre y espanto..."

Las pocas referencias críticas a la obra poética de Adolfo Sánchez Vázquez se han basado hasta ahora en *El pulso ardiendo*. Estamos de acuerdo con Ramón Martínez Ocaranza cuando afirma que su autor es un poeta de difícil clasificación entre los *ismos* poéticos habituales, y el creador de un lenguaje poético propio. También coincidimos con Aurora de Albornoz en la importancia de las imágenes surrealistas en estos poemas. Como ya hemos señalado antes, las continuas alusiones a la sangre y a los sueños, las asociaciones insólitas y audaces, el desdoblamiento del yo poético, permiten establecer una relación de la poesía de Sánchez Vázquez con el Prados surrealista de *La voz cautiva*. Es importante destacar que, como es bien conocido,[14] existió en Málaga, a principio de los años treintas, el proyecto de publicar la primera revista surrealista española. Aunque este proyecto se frustró sobre todo por la dispersión ideológica de sus miembros, no es descartable que el entorno y la influencia del ambiente surrealista malagueño, con sus características propias, alcanzara a un Adolfo Sánchez Vázquez plenamente integrado en la vida cultural de la capital. Este factor coincide en el tiempo con otro, al que la crítica literaria ha dado relativamente poca importancia y que nos parece esencial en la génesis de *El pulso ardiendo*.

[13] Emilio Prados, "Los amos no duermen", en *Sur*, núm. 2, enero-febrero de 1936, pp. 10-11.

[14] Alfonso Sánchez Rodríguez, "1930: Salvador Dalí en Torremolinos", en Gabriele Morelli, *Treinta años de vanguardia española*, Sevilla, El Carro de la Nieve, 1991, pp. 193-204.

En 1930, André Breton publica el *Segundo Manifiesto Surrealista*, donde formaliza el giro revolucionario del surrealismo que se había venido produciendo desde 1925 y que había encontrado su expresión, a partir de 1930, en la revista *Le surréalisme au service de la Révolution*. Breton afirma en el *Segundo Manifiesto* el carácter emancipador del movimiento, y la convergencia de objetivos con la Tercera Internacional, convergencia sólo obstaculizada, a su juicio, por la actitud de determinados miembros del Partido Comunista Francés.

Sabemos que Emilio Prados estaba perfectamente al corriente de esta tendencia, ya que recibía *La Révolution Surréaliste* y, más tarde, *Le Surréalisme au service de la Révolution*.[15] Por aquella época, Prados estaba también próximo a las posiciones del Partido Comunista de España, y la estrecha vinculación entre Prados y Sánchez Vázquez está bien documentada.

El pulso ardiendo, por todo lo mencionado, debe situarse, a nuestro juicio, en un contexto geográfico (la Málaga en la que Emilio Prados analiza sus propias contradicciones en *La voz cautiva*, *La tierra que no alienta* e incluso *El llanto subterráneo*) y sobre todo en un momento histórico (ese "segundo surrealismo" que converge con la ideología comunista). Este contexto resulta imprescindible para la comprensión de una obra que tiende un puente entre las secuelas surrealistas de la ya dispersa generación del 27 malagueña y la poesía inevitablemente comprometida y directa que veremos a continuación.

El 18 de julio de 1936, el estallido de la guerra civil, que sorprende a Adolfo Sánchez Vázquez en Málaga, reorienta inevitablemente sus poemas hacia la simplificación expresiva y los temas relacionados con acciones bélicas y llamadas a la resistencia.

No es preciso insistir aquí en la importancia que tuvieron los poemas escritos al calor de los acontecimientos de la guerra para mantener y elevar la moral de los combatientes. Las memorias de Enrique Líster ilustran muy bien esta importancia, cuando afirmaba que una poesía capaz de llegar al corazón de los soldados valía más que diez dis-

[15] Francisco Chica, "Biobliografía", en *Emilio Prados 1899-1962*, Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1999, pp. 62-66.

cursos.[16] Dentro de la abundante producción poética de guerra destaca el fenómeno del nuevo romancero, un intento de reconstruir una épica en pleno siglo XX. El romancero de la guerra civil es un fenómeno esencialmente popular, y tiene en común con el romancero tradicional el propósito informativo y noticiero. Sus versos son auténticas crónicas de lo que sucede, intercaladas con la exaltación del valor y el heroísmo. Sánchez Vázquez es autor de cuatro[17] de los romances incluidos en el *Romancero general de la guerra de España*.[18] Su tono de exaltación contrasta con el de otros poemas escritos en un periodo posterior de la guerra, en los que el tono se remansa, los motivos se centran más en las figuras individuales caídas en combate o en reflexiones surgidas al filo de la derrota que ya se anuncia. Es importante destacar esta evolución de la poesía de Adolfo Sánchez Vázquez a lo largo de la guerra civil, desde las llamadas al combate de los primeros meses, hasta las reflexiones sobre la muerte y la profunda humanidad que destilan los poemas de la última época.

Sirvan como ejemplo de los poemas escritos al principio de la guerra, estos versos del "Romance de la defensa de Málaga":

> [...]
> ¡Málaga, responde ahora,
> que si tu voz no la encuentro,
> la España que sangre y muere
> desde tu arena hasta Oviedo
> te acusará por ser mármol
> cuando la lucha está ardiendo.
> ¡Despierta, pronto, que quieren
> que estrangulada en un cerco,
> el mar se cubra de rojo
> con la sangre de tu cuerpo!
> [...]

[16] Enrique Líster, *Memorias de un luchador. Vol. I. Los primeros combates*, Madrid, G. del Toro, 1977.

[17] *Romancero general*... (cito por su reedición facsimilar: Milán, Feltrinelli, 1966, pp. 140-141, 142-143, 144-145 y 145-146, respectivamente).

[18] *Romancero general de la guerra de España*, Madrid / Valencia, Ediciones Españolas, 1937.

¡Qué diferente tono el de estos versos escritos en diciembre de 1937, en el Frente de Teruel! Son dos tercetos encadenados que forman parte del poema "Al héroe caído", publicado en la revista *Acero*, que él mismo dirigió:[19]

> [...]
> ¡Que se aparten las manos de su frente,
> que en pañuelos de sangre no vencida
> van bordando un gemido transparente!
>
> De pie, junto a su mano descendida,
> firmes estamos, el fusil al brazo,
> muro ardiente sobre la pena erguida.

"Tres canciones del Ebro" están fechadas en el frente del Ebro en diciembre de 1938. Sus estrofas arromanzadas, que apenas pueden disimular el pesimismo por la marcha de la guerra, finalizan con una llamada casi desesperada a la resistencia heroica:

> [...]
> "¡Vengan tormentas de fuego,
> que en esta sierra os aguardo!"

Tras el derrumbamiento del frente del Ebro y cuando la derrota es inevitable, Sánchez Vázquez escribe "Guerrillero en la noche",[20] fechado en Barcelona en diciembre de 1938. Es un soneto de tono existencial y triste, sin referencias directas a la tragedia que está aconteciendo:

> [...]
> arde el ciprés al roce de tu mano
> y su rama más débil se sustenta
> teniendo tu pasión por alimento.
> Los campos toman tu color humano;

[19] *Acero*, Frente del este, 19 de julio de 1938.

[20] Este poema fue recogido por José Luis Cano en: *Antología de poetas andaluces contemporáneos*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1952, pp. 409-410.

el agua su tristeza transparenta
y hasta el aire ya tiene sentimiento

El 9 de febrero de 1939 Adolfo Sánchez Vázquez pasó a Francia, al día siguiente de haber redactado y publicado el último número de *Acero*. Le esperaba una larga travesía en el *Sinaia* y el exilio en México.

En conclusión, y para finalizar, la obra poética de Adolfo Sánchez Vázquez se inscribe en la historia literaria española al final de la llamada Edad de Plata, y en el marco de la dialéctica política del siglo XX. A pesar de su dispersión, consecuencia inevitable de la peripecia vital de su autor, es posible encontrar en ella una coherencia interior. Sánchez Vázquez es un poeta del tiempo que le toca vivir, nos proporciona un testimonio estremecedor de la guerra civil, su gestación, sus consecuencias inmediatas y el exilio posterior. Dentro de esta coherencia, los periodos quedan perfectamente definidos; los años de aprendizaje en los que sorprende su temprana maestría y las influencias surrealistas o la poesía combatiente durante la guerra, acorde con los cánones imperantes en el momento. Y siempre la dimensión humana por encima de los avatares políticos y sociales, emergiendo incluso en los años más duros. Sus versos constituyen la mejor expresión de la tesis que su autor ha formalizado en sus estudios de estética, la del arte como actividad creadora del hombre.

En cuanto a formas y temas, es de destacar la presencia de formas tradicionales —sobre todo sonetos y romances— junto al verso libre. En estos poemas se conjugan diferentes temas bajo el común denominador del testimonio y el compromiso, pero siempre con una escritura muy personal, rica en sentimientos y emociones. Entre los sentimientos nunca, ni en los momentos más duros, ha faltado la fe en el futuro y la posibilidad de una vida mejor. Esta dimensión humana, esta fuerza y vitalidad de su palabra es la causa de que nos seduzca más lo que nos dice el poema que las propias innovaciones estéticas.

Esperamos que el conocimiento del Adolfo Sánchez Vázquez poeta enriquezca su figura con una nueva faceta que hasta ahora, con contadas excepciones, había pasado casi inadvertida. Que sea reconocido como el poeta que, utilizando las palabras del propio Sánchez Vázquez referidas a Antonio Machado, siguió siempre un postulado poético y

moral: "ser fiel al tiempo, a su tiempo; no huir de él, sino sumergirse en sus vivas entrañas y hacer que la poesía —y la conducta— rezumen temporalidad, fidelidad al tiempo".[21]

[21] A. Sánchez Vázquez, "Humanismo y visión de España en Antonio Machado", en *A tiempo y destiempo*, México, FCE, 2003, p. 141.

Sánchez Vázquez: siempre poeta

IGNACIO SOLARES

Lo onírico entendido como una poética está enlazado sin remedio a la idea de subversión. En general, los poetas del siglo XX, como antes los románticos, pasaron de la visión a la subversión, y de ésta a la política. Así, ya no nos resulta insólito reconocer que el papel del intelectual en el plano de la participación política no suponga, de ninguna manera, una derogación o una limitación de sus valores y sus funciones puramente creadoras, sino que su creación poética o artística se dé dentro de un contexto que incluye la situación histórica y sus opciones políticas, que de manera directa o indirecta se reflejarán en las fibras más íntimas de su obra. Durante el siglo XX, buena parte de la poesía hispanoamericana, por ejemplo, cesó en gran medida de ser una poseía lírica puramente individual. Los poetas, afortunadamente, cantarán siempre sus amores y sus desdichas y sus sentimientos más íntimos; pero es fácil advertir que, a partir de ciertas convulsiones históricas del siglo pasado, lo hacen cada vez más como una voz que habla en nombre de muchas voces, de muchos amores, de muchas tristezas o de muchas esperanzas. El *yo* de nuestros poetas auténticos vale cada día más como un *nosotros*. Cuando leo

> ¿qué esperas para ser ya tronco ardiente
> del brazo de la sombra y la azucena,
> tronco de vida por el mar doliente?

Cuando leo esos versos —en un libro que, además, se titula *El pulso ardiendo*—, entiendo mejor la obra y la personalidad de Adolfo Sánchez Vázquez. Él mismo lo ha escrito al hablarnos de la obra de Yuri Lotman:

> Al modelizar lo infinito en lo finito, la reproducción artística de la realidad no puede ser una copia de ella, sino la reproducción de lo real en *otra* realidad. Con esto —con esta relación entre el modelo y lo real— lo opaco en Lotman se vuelve transparente.

Nada nos transparenta tanto, podríamos decir, como la poesía. Quizá porque bajo su apariencia racional, todo poema domicilia materiales que proceden de los fondos más íntimos de su autor. A ese envolvimiento total del creador en el acto de inventar debe la buena poesía su perennidad: sólo la poesía dispone de las técnicas y poderes para destilar el elíxir de nuestros más secretos sueños, no menos que de nuestras más secretas convicciones. Como decía Cernuda: "Sólo a través de ciertos poemas leídos o escritos por la mañana, logro más o menos entender y dar sentido al resto de mis actividades de ese día".

Pocos sabíamos que Adolfo Sánchez Vázquez llegó a la filosofía, y en particular a la estética, por el camino de la poesía y hoy, en efecto, podemos leer con una nueva luz esa filosofía y esa estética gracias al volumen que reúne su producción poética —en buena parte inédita y otra tanta dispersa en publicaciones de difícil acceso—, publicado por el Fondo de Cultura Económica de México y el Centro Cultural de la Generación del 27, de Málaga, España. El libro se compone de tres partes: "Poesía en vela" reúne los poemas escritos por Sánchez Vázquez en España entre 1933 y 1936, y que publicaría precisamente en el libro *El pulso ardiendo* en 1942; "Poesía en guerra" comprende los poemas escritos entre 1936 y 1938, en plena guerra civil, incluso algunos en el mismo frente de batalla, y "Poesía en exilio", con poemas que datan de entre 1940 y 1954, escritos desde el desgarramiento y la nostalgia de la patria perdida.

¿Cuáles son los puntos de contacto de la obra del hombre de ideas, del filósofo, con el trabajo del artista, del poeta, dado que —ahora lo corroboramos— don Adolfo fue poeta antes que filósofo? Para ello vale la pena hacer un breve recorrido por esos primeros años del joven poeta que llegó a México para convertirse en filósofo, a quien se le ubica dentro de la generación del exilio, pero que, a diferencia de Eduardo Nicol, Wenceslao Roces o José Gaos —quienes llegaron como filósofos reputados—, pertenece más bien al grupo que arriba muy joven a

México y desarrolla aquí su carrera, siguiendo los pasos de los filósofos trasterrados, algunos de los cuales fueron los primeros traductores de Marx al español, entre ellos los tres ya mencionados.

En este sentido, algo que me parece fundamental, a Sánchez Vázquez le tocaría realizar la revisión, traducción y redescubrimiento del joven Marx. A fines de los años cincuentas y principios de los sesentas, Sánchez Vázquez realiza la lectura de la obra de los escritos juveniles de Carlos Marx, especialmente los *Manuscritos de 1844*, textos que, por cierto, recibían entonces muy poca atención por parte de los marxistas.

En la revisión y el análisis de estos manuscritos, Sánchez Vázquez realizó "el deslumbrante descubrimiento teórico" que lo condujo —en *Las ideas estéticas de Marx* (1965)— a una nueva concepción del marxismo en el que se había formado. Siempre artista, Sánchez Vázquez abarcó en su interpretación los temas y problemas fundamentales tratados por el joven Marx, anticipándose varios años a la discusión que dominó el panorama político, e incluso académico y literario, de finales del siglo XX.

Así, el marxismo de Sánchez Vázquez puede definirse, de acuerdo con sus propias palabras, como "un marxismo vivo, antidogmático, que trata de conjugar sus tres aspectos esenciales: el marxismo como crítica, como proyecto de transformación del mundo y como conocimiento". De esta forma, Ramón Xirau ha afirmado que, por sus aportaciones a la filosofía, Adolfo Sánchez Vázquez es "el más original de los pensadores marxistas en México".

Contrario a una concepción cerrada del arte, Sánchez Vázquez ha propuesto una teoría que relaciona estrechamente la experiencia estética del hombre con la realidad, esto es, con el trabajo humano, lo cual me recuerda aquel personaje del poeta ecuatoriano Jorge Enrique Adoum, en su libro *Entre Max y una mujer desnuda*, que decía: "Yo debo ser un idealista del materialismo porque me es necesario afirmar que en la sociedad del futuro un poema será tan funcional como una ventana o una escalera; necesito que así sea para poder creer, continuar vivo y combatir".

Resulta en verdad revelador encontrar puntos de unión, de congruencia y de continuidad, entre la reflexión filosófica de Adolfo Sánchez Vázquez y su hoy redescubierto trabajo poético. Porque hay ya en los primeros poemas de Adolfo Sánchez Vázquez la expresión de ese

juvenil impulso que suele mezclar rebeldía y nostalgia, como una reedición del viejo conflicto entre el alquimista y el científico, entre el profeta y el político, en la que el poeta se erige como una síntesis de esta dialéctica "entre la realidad y el deseo", como lo definiría el antes citado Luis Cernuda. Finalmente, el poeta —el poeta que después se volverá filósofo, o que quizá ya lo era desde el momento de escribir su primer poema—, no puede reconocer más patria verdadera que su infancia y su juventud.

El pulso ardiendo me ha resultado especialmente entrañable. Se trata del volumen que el entonces joven poeta escribió durante la primera mitad de la década de los treintas y que, cuenta la anécdota, entregó a Manuel Altolaguirre, perdiéndoles después a ambos —editor y libro— la pista a causa de la guerra; desconsolado por la caída de la República y por el obligado exilio, y creyendo extraviado el manuscrito, Sánchez Vázquez se embarcó en el *Sinaia* rumbo a México. Pero por uno de esos milagros que sólo se dan en la literatura —"todo encuentro casual era una cita", decía Borges—, don Adolfo se reencontró en México con Altolaguirre y se enteró de que éste había traído consigo los originales de sus poemas. El libro se publicó, por fin, en 1942, en Morelia, Michoacán, y hasta hace un par de años no se había reeditado.

La primera impresión que ofrecen sus poemas es la de haber sido escritos por un poeta que se ha formado leyendo a los clásicos españoles y también, muy especialmente, a la Generación del 98 y a la del 27. Por ejemplo, los diez sonetos que componen "Soledad adentro" acusan un inequívoco aire machadiano. ¿Cómo no recordar, cuando leemos ese "tronco adolescente, prisionero de ramas impasibles", al "olmo joven y seco herido por el rayo". Poesía cargada de nostalgia y de tristeza, que en la figura del árbol seco metaforiza esa España "que pasó y no ha sido, ésa que hoy tiene la cabeza cana", para también decirlo con Machado. Y al mismo tiempo, los poemas de verso libre dejan ver un espíritu rebelde y comprometido; poesía influida muy claramente por un poeta también marxista como Emilio Prados, escrita en los años de la Segunda República y donde, en palabras del mismo Sánchez Vázquez, "se puede rastrear la tragedia que se avecinaba". Nostalgia y rebeldía, tristeza y coraje combativo, se mezclan en versos amargos y dolidos, que caracterizan a buena parte de la poesía de los años de la guerra civil:

Yo te recuerdo siempre, camarada,
sobre un mapa de tiernos mineros fusilados,
sobre un cementerio de trigos y de soles,
en el incendio de las palomas cansadas
en el derrumbamiento de los puentes heridos
y en los sótanos que albergan lamentos.

Por lo demás, habría que subrayar que la de Sánchez Vázquez es una poesía muy cuidada; que va del soneto clásico al verso libre; y sin embargo, es una poesía muy libre, plena de imágenes y, muy especialmente, llena de rabia contenida. Su "Elegía asturiana" está toda invadida de ese llanto apenas disimulado de nostalgia por el "joven minero muerto en octubre", como un *Adagio* de Albinoni, como el *Guernica* de Picasso:

Te busco inútilmente, entre astillas moribundas
por túneles cansados de pólvora y de muerte.
Te busco, sin hallarte, por charcos olvidados,
¡marinero de un mar sin agua y sin orillas!

Como bien destaca María Dolores Gutiérrez en el prólogo a la edición facsimilar de *El pulso ardiendo*, la esencia de la poesía inicial de Sánchez Vázquez está basada en "la dialéctica interior entre la inacción y la acción, entre el aislamiento y el compromiso, entre la desesperanza y la lucha"; está concebida como "un diálogo interior del yo poético y construye una ascensión desde una situación de desarraigo, soledad y aislamiento frente a un mundo hostil, hasta la afirmación de la vida, la acción y el compromiso con los demás". El léxico de los primeros poemas de Sánchez Vázquez no dejan lugar a dudas: muerte, dolor, sangre, heridas, silencio… El poeta se nos muestra como un tronco a la deriva, sin rumbo, entre riberas inhóspitas, pero a la espera de volverse "tronco ardiente".

También, la influencia surrealista en el entonces joven poeta no resulta inexplicable si se toma en cuenta que, a principios de los años treintas del siglo XX, existió en Málaga el proyecto de publicar la primera revista surrealista española, proyecto que lamentablemente se frustraría debido a la dispersión ideológica de los miembros. Recordemos que

para esas fechas, las del Segundo Manifiesto Surrealista, el movimiento se había vuelto militante y el arte poético debía ponerse al servicio de la Revolución. Y es en este contexto donde Sánchez Vázquez inicia su andar poético, en una Málaga proteica, con gran actividad cultural y política, que poco después se vería convulsionada por la guerra.

Algo que también habría que anotar es que, a pesar de la rebeldía, el dolor y la nostalgia, hay un claro optimismo escondido en esta poesía, como un corazón secreto. Finalmente, como buen estudioso del joven Marx, Adolfo Sánchez Vázquez es un humanista en el mejor y más alto sentido del término y, por lo tanto, subyace en él la firme convicción de que el futuro siempre podrá ser mejor:

> Yo sé que hay un sol escondido
> que muerde ya de noche nuestras manos desnudas
> y una tierra que seca las raíces
> buscando enloquecida la sangre del rocío

Para Sánchez Vázquez, la sangre de los compañeros, de los combatientes, fertilizará la tierra donde, dirá Julio Cortázar, nacerán "las grandes alamedas por donde ha de pasearse el hombre nuevo"; ese hombre nuevo, rebelde y solidario, que Adolfo Sánchez Vázquez ha simbolizado para más de una generación, y que nos ha venido a confirmar con su poesía.

IV. ESTÉTICA
Y FILOSOFÍA DEL ARTE

Las aportaciones de Sánchez Vázquez a la estética marxista

SAMUEL ARRIARÁN

Antes de iniciar mi exposición debo decir que soy un alumno que desde muy joven ha tenido su principal formación profesional en los cursos y seminarios del doctor Adolfo Sánchez Vázquez. Tuve la suerte de que me dirigiera las tesis de licenciatura, maestría y doctorado. Por eso es una satisfacción profunda el que se me haya invitado a participar en este homenaje con motivo de sus noventa años. Como contribución a este importante acontecimiento he optado por escribir un modesto análisis con el fin de destacar sus aportaciones a la estética marxista. Como uno más de sus discípulos que le expresan con sinceridad su agradecimiento, le ofrezco este trabajo que intenta primeramente comprender y valorar aquellas aportaciones que ha desarrollado acompañado por Marx y otros marxistas como Lenin, Lunacharsky, Gramsci, Brecht, Kosik o Della Volpe. Finalmente intentaré opinar sobre la vigencia de dichas aportaciones después del derrumbe del "socialismo real". El hilo conductor que me guía en este trabajo es tratar de contextualizar la teoría estética de Sánchez Vázquez, que al igual que su teoría filosófica y política responden a las transformaciones culturales y tecnológicas de nuestro tiempo. Habría en la evolución de la teoría estética de Sánchez Vázquez las siguientes tres fases o etapas:

1. De la teorización del arte en la revolución a la revolución en el arte (años 60-70).
2. De la reflexión sobre la conciencia artística y de la realidad a la crítica de la mercantilización del arte (años 70-80).
3. De la crítica a la mercantilización artística a la crítica del clasicismo, del eurocentrismo y de la teoría de la recepción (años 80-90).

1. Primera fase: de la teorización del arte en la revolución a la revolución en el arte

Uno de los puntos de donde surgió la teoría estética de Sánchez Vázquez fue la profunda preocupación en los años sesentas por el destino del arte en lo que parecía una inminente transición al socialismo no sólo en algunos países europeos, sino también en varios países de América Latina fuertemente estimulados por la revolución cubana. Es así como postuló la necesidad de no sólo revolucionar la sociedad sino también de revolucionar el arte. En este sentido es que escribió su libro *Las ideas estéticas de Marx* como respuesta al dogmatismo existente en aquella época que concebía el arte desde enfoques gnoseológicos y sociologistas. La tesis central de este libro fue la concepción del arte como praxis y trabajo creador, no reductible a la ideología ni a su aspecto sociológico: "*Reducir el arte a la ideología o a mera forma de conocimiento es olvidar que la obra de arte es, ante todo, creación, manifestación del poder creador del hombre*".[1] Alrededor de esta tesis desarrolló en trabajos posteriores, como *Estética y marxismo*, un conjunto de cuestiones fundamentales sobre la naturaleza de la obra estética, el valor del arte, sus funciones sociales, el compromiso político y la libertad de creación, el realismo socialista y la abstracción. Dada la imposibilidad de abordar todas estas cuestiones en el estrecho marco de una ponencia, me limitaré destacar que los orígenes de la estética de Sánchez Vázquez no residen solamente en una justificada reacción al esquematismo y la petrificación en aquellos países del "socialismo real" que por entonces anulaban la creatividad artística en nombre del realismo socialista, sino también en una reflexión ante las profundas incomprensiones sobre la obra de escritores calificados como herméticos, por ejemplo Kafka o de muchos artistas abstractos como Kandinsky, Rufino Tamayo o Wilfredo Lam. En los inicios de las ideas estéticas de Sánchez Vázquez, vanguardia y realismo no son ni podían ser excluyentes, ni tampoco la tradición y el arte moderno, menos aun el arte culto y el arte popular. No es casual que por esos años empezó a desarrollar una fundamentación de

[1] Adolfo Sánchez Vázquez, *Las ideas estéticas de Marx*, México, Era, 1965, p. 44.

la pintura abstracta como lenguaje artístico significante.[2] La necesidad de esta fundamentación surgió ciertamente del fuerte debate en aquella época entre realismo y arte moderno. Defendiendo con firmeza la validez de la abstracción en el arte moderno, Sánchez Vázquez amplió la definición del arte como forma de lenguaje y expresión creadora de una nueva realidad. A partir de una caracterización amplia y abierta abrió el camino para replantear otros lenguajes igualmente significantes aunque con diferentes signos, como la música o el cine.[3]

Resumiendo hasta aquí podemos decir que lo que caracteriza esta primera fase de Sánchez Vázquez es un conjunto de planteamientos muy concretos alrededor de un núcleo central (la concepción del arte como trabajo creador). En torno de este núcleo se desarrollaron problemas específicos en torno de la relaciones entre el arte y la política en términos de cómo captar la realidad social y de elevar la conciencia de ella. Frente a las concepciones reduccionistas del arte a la ideología, Sánchez Vázquez enfatizó su aspecto significativo propio, es decir, a su dimensión semántica y reflexiva. Esto significaba que no había ni podía haber una contradicción entre el verdadero arte y el compromiso político, tal como se demostraba en la obra de un Picasso o de un Pablo Neruda.

2. Segunda fase: la crítica de la mercantilización del arte (años 70-80)

En los primeros años de 1970, Sánchez Vázquez vislumbró no una desintegración o muerte del arte (como vislumbraron los teóricos del posmodernismo), sino más bien una socialización del arte como estetización de la vida en el socialismo.[4] Tomando en cuenta los cambios técnicos que posibilitaron el desarrollo de la "obra abierta" y con base en la concepción de Brecht y de la teoría de Marx sobre la dialéctica

[2] A. Sánchez Vázquez, *La pintura como lenguaje*, Monterrey, Universidad Autónoma de Nuevo León, 1975.

[3] A. Sánchez Vázquez, *Estética y marxismo*, México, Era, 1979, 2 vols.

[4] A. Sánchez Vázquez, "Socialización de la creación o muerte del arte", en *Ensayos sobre arte y marxismo*, México, Grijalbo, 1984.

entre la producción y el consumo, nuestro autor profundiza su reflexión sobre el aspecto de la recepción y la participación estética. Si el arte es una actividad práctica y creadora que desemboca en un producto material, la intervención del receptor no se limita entonces solamente a su aspecto significativo. Pero en esta fase todavía no hay en Sánchez Vázquez una crítica a la teoría de la recepción sino más bien una preocupación a partir de ella por extender el arte a los más amplios sectores de la sociedad de tal manera que la creatividad artística no se reduzca a determinados individuos excepcionales. Paralelamente, desarrolló en mayor profundidad la tesis de la hostilidad del capitalismo al arte. Según él, lo que mata la creatividad artística no es una manifestación abstracta o su aspecto hermético, sino su conversión en mercancía y su manipulación como "arte de masas". En este punto hay que recordar el interesante cuestionamiento de Ramón Xirau y Cardoza y Aragón, que dudaron del proceso de la hostilidad del capitalismo al arte.[5] La respuesta de Sánchez Vázquez consistió en señalar que el hecho de los grandes artistas pudieron crear bajo el capitalismo no invalida la tesis marxista de la hostilidad del capitalismo al arte siempre que se entienda ésta como una tendencia de la producción material capitalista y no como una ley absoluta.[6]

Se pueden citar otras ideas estéticas que Sánchez Vázquez desarrolló fructíferamente en esos lejanos años en torno de problemas de la estética planteados por otros autores como Lukács, Garaudy, Ernest Fisher, Sartre, Diego Rivera o José Revueltas. Pero lo que conviene subrayar en este punto es el claro surgimiento de posiciones estéticas propias del autor, como por ejemplo, la ampliación de la esfera de lo estético y la reflexión sobre las categorías de la estética más allá del arte y de "lo bello". Nuevamente el estar atento al contexto histórico le motivó a Sánchez Vázquez a dirigir su reflexión en problemas de la realidad estética de los países que por diversas razones históricas (como

[5] Ramón Xirau, "¿Es el capitalismo hostil al arte?", y Luis Cardoza y Aragón, "Prolegómenos a una estética marxista", en Gabriel Vargas, ed., *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, México, UNAM, FFL, 1995.

[6] A. Sánchez Vázquez, "A Xirau: hacer real una sociedad ideal", en Gabriel Vargas, ed., *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, cit., p. 366.

la reconformación neoliberal del Estado capitalista a escala mundial) se veían obligados al abandono de la transición al socialismo en aquellos años. No es que Sánchez Vázquez haya cambiado su problemática anterior sino que más bien la profundizó en los años ochentas en torno de las complejas relaciones entre el arte y la política, que pasaron de un debate sobre el realismo y el compromiso a cuestiones igualmente importantes pero de diferente naturaleza. Además de enfocar la producción artística por caminos no trillados, era necesario ahora hacer énfasis en la problemática de su distribución y recepción: ¿cómo puede contribuir el arte a la creación de una nueva sociedad, y cómo puede contribuir la sociedad, a su vez, al desarrollo y florecimiento artístico a través del Estado o de las organizaciones sociales y políticas? En esta nueva fase, Sánchez Vázquez observó que el Estado capitalista, a través de su política cultural, educativa y artística, fomenta y excluye ciertas orientaciones artísticas poniendo a su servicio lo que mejor responde a sus intereses de clase. Por todo esto, el problema de las relaciones entre el arte y la política, o de su función ideológica y social, no puede plantearse ya en los mismos términos que antes cuando se trataba de expresar la realidad social y de elevar la conciencia de ella. Es así que durante la década de los ochentas y la primera mitad de los noventas, la preocupación de Sánchez Vázquez se concentró en los nuevos objetos para embellecer el mundo en que vivimos, ¿cómo asociar lo bello y lo útil?, cómo valorar la estetización de la producción y de la técnica?, ¿cuál es la relación entre el arte y la educación estética?

3. Tercera fase: la crítica del clasicismo y del eurocentrismo

Cuando publicó *Invitación a la estética*,[7] en el año de 1992, el enfoque marxista de Sánchez Vázquez permanece y está presente bajo una nueva forma: como una crítica radical del clasicismo y del eurocentrismo. Ya en un texto anterior, "Prolegómenos a una teoría de la educación estética",[8]

[7] A. Sánchez Vázquez, *Invitación a la estética*, México, Grijalbo, 1992.

[8] A. Sánchez Vázquez, "Prolegómenos a una teoría de la educación estética" (texto de 1982). Se encuentra en el libro *Cuestiones artísticas y estéticas contemporáneas*, México, FCE, 1996.

el autor venía reflexionando sobre el papel de la estética que requería una necesaria reformulación. Especialmente la educación estética tiene que desarrollar aquí no sólo la conciencia artística sino también la conciencia estética (hasta hoy el sistema de la educación básica, media y superior sólo se ha concentrado en la conciencia artística). La educación estética requiere por ello de la readecuación de las instituciones educativas correspondientes. No significa solamente difundir "las bellas artes", sino fundamentalmente conducir al enriquecimiento de la sensibilidad estética de los alumnos, a una ampliación del horizonte artístico en que se mueven (no sólo dentro del aula sino también fuera, es decir, en la vida cotidiana). En *Invitación a la estética* esta problemática se precisa y se profundiza examinando las limitaciones o reducciones en que ha caído la educación artística, por una parte, la reducción tradicional de lo estético a "lo bello" y de éste a lo bello clásico, así como la reducción de lo estético a lo artístico. Hace falta entonces redefinir la educación artística como educación estética y extenderla a la vida cotidiana porque el objeto de la educación estética no se limita a lo artístico sino que abarca un universo muy amplio ya que: "Todos vivimos —académicos o no— en ciertos momentos de nuestras vidas, en una situación estética, por ingenua, simple o espontánea que sea nuestra actitud como sujetos en ella. Ante la flor que se obsequia, el vestido que se elige, el rostro que cautiva o la canción que nos place, vivimos esa relación peculiar con el objeto que llamo situación estética".[9]

Todos nos encontramos en nuestra vida cotidiana rodeados de productos estéticos, no solamente provenientes del mundo del arte sino también de la industria, la técnica, la artesanía o de los medios de comunicación. Ante la presencia de estos objetos nunca dejamos de expresar una apreciación estética. ¿No será justamente aquí, en este universo amplio, donde habría que reflexionar ahora en torno a la necesidad de una ampliación de la problemática de la estética marxista? Esto significa poder concebir que la relación estética no se reduce a lo que está dentro de las galerías o museos, sino que lo abarca todo, desde la calle, las plazas públicas, el mercado, las escuelas, las fábricas, las oficinas o cualquier lugar de trabajo. En todos estos lugares, los objetos

[9] A. Sánchez Vázquez, *Invitación a la estética,* p. 18.

que cumplen una función utilitaria a veces pueden cumplir al mismo tiempo una función estética. Lo estético puede darse para nosotros en cualquier tiempo, en cualquier lugar. Claro que para que se dé esta relación estética con los objetos de la vida cotidiana hacen falta condiciones sociales apropiadas. Dentro de la sociedad capitalista no existen estas condiciones ya que sólo interesa el lucro. El aspecto o presentación de los objetos sólo se justifica por su capacidad de que se vendan más, lo que al subordinar el valor estético al valor de cambio limita la integración de lo estético en la vida cotidiana. No habrá relación estética —concluye el autor— mientras no se descarte el valor económico y, por tanto, la estructura social que lo produce.

Pero el problema es más complejo ya que, por otro lado, para Sánchez Vázquez lo estético no se reduce a la categoría de lo bello (entendido como lo bello clásico occidental) sino que abarca otras categorías estéticas como lo feo, lo cómico, lo siniestro, lo horrible y lo grotesco. Según su explicación, la idea de lo estético como ligado a la categoría de lo bello proviene de la tradición griega, renacentista y occidental. Por esta razón se identifica lo bello con una serie de valores como la armonía, el orden, la proporción, el equilibrio, la "sección de oro", etcétera, que son características propias del arte clásico europeo. Pero estos valores no garantizan siempre la esteticidad, como lo demuestra el hecho de que hay objetos que se consideran bellos sin ser armónicos o, al revés, que siendo armónicos no son bellos. Fueron cambios radicales en el arte los que obligaron a asignar a lo feo, lo grotesco, lo horrible, lo cómico, lo siniestro, un nuevo lugar en la historia de la estética. De ese modo se revaloran aquellos caminos recorridos en otros tiempos por otros tipos de artes de otras sociedades como el prehispánico o el negro africano, o también por artes como el gótico o el barroco que nunca se sometieron al imperio de lo bello clásico. El imperio de lo bello en Occidente comenzará a tambalearse con el arte barroco y, sobre todo, con el romanticismo y el arte moderno que transformaron radicalmente la sensibilidad estética.

Es importante subrayar que en nuestra sociedad hay muchas personas que se aferran a concepciones academicistas que reducen lo estético a lo "bello clásico" occidental, entendiendo por esto sólo las famosas "bellas artes". En los hechos se trataría de mantener a cada público en

su *guetto* (público para la ópera, para la danza clásica, para la música de concierto, etcétera). La debilidad de esta política artística es que su fundamentación teórica viene sustentada por individuos altamente burocratizados que creen que pueden encauzar la educación estética por la vía del conocimiento y de la reproducción de modelos clasicistas del arte europeo occidental. Estos esfuerzos se fundamentarían en el supuesto de que sólo puede haber conocimiento de lo inmutable y de lo idéntico y no de lo variable o lo diferente. Y sus padrinos filosóficos provienen no sólo de los altos directivos o de los llamados "expertos" de las organizaciones internacionales como la UNESCO, sino también de venerables filósofos como Platón y Aristóteles. Pero cualesquiera que sean los padrinos filosóficos de estas concepciones, resultan ya insostenibles. ¿No será que una de las razones que explican la pobreza de la educación estética en México y América Latina sea justamente la de estar planteada desde fundamentos clasicistas y eurocéntricos? Para Sánchez Vázquez hay necesidad de salir del circuito cerrado del arte occidental. No podemos seguir atrapados en este círculo vicioso ya que el conocimiento del arte se ha extendido en el espacio y el tiempo. Ya no se puede pretender que Europa tenga el privilegio de lo creativo. Ya no hay eternidad ni supremacía de las obras clásicas occidentales. Una educación estética no puede partir de la idea de que se trata sólo de difundir y promover ese tipo de arte, sino también de otros tipos de arte no europeos, como el prehispánico o el barroco indoamericano. En efecto, lo bello no se da sólo en el arte occidental. También lo hallamos en una escultura azteca como la Coatlicue, en una pirámide maya, una olla de barro de Tonalá o un tapiz del Cuzco.

Por otra parte, según los "expertos", una concepción de la educación estética entendida como resguardo de lo clásico también se expresa en la enseñanza artística en el sistema de educación básica, media y superior. ¿Pero qué se gana con resguardar también aquí este clasicismo? Se trata simplemente de enseñar cierto número de reglas tradicionales. Después de una fase de aprendizaje se cree que el alumno debe aventurarse a lo nuevo. Pero ¿cuántos estudiantes dan este salto al vacío? ¿Cuántos tienen la suficiente fuerza después de haber sufrido un desgaste o castración de su creatividad? Seguramente nadie o muy pocos, ya que en los hechos se enseñan puras técnicas y casi nada de

teoría. Se restringe la educación artística a una educación puramente técnica, es decir, a la simple acumulación de reglas. Una educación estética no puede consistir, pues, en un simple aprendizaje técnico sino que debe replantearse como formación fundamentada en una nueva teoría estética y que no se reduzca al conocimiento de lo "bello clásico" o de las "bellas artes".

¿La teoría de la educación estética de Sánchez Vázquez ofrece una alternativa frente a la enseñanza oficial? Al estar fundamentada en el marxismo, sugiere una perspectiva histórica, viva, en devenir, no fijada en estereotipos académicos que sólo buscan la reproducción de modelos caducos o la pura mercantilización del arte. Frente a las estéticas idealistas, que sitúan lo estético fuera de la historia y de su enfoque objetivo, racional, el marxismo nos ayuda a desentrañar las determinaciones históricas y sociales de la experiencia estética y del arte en particular. Con ello podemos comprender en la sociedad contemporánea los obstáculos que al despliegue de la creatividad levanta la mercantilización de los productos artísticos. En momentos en que se proclama la victoria del capitalismo neoliberal con su apología del "libre" mercado, se hace necesario criticar y rechazar la cada vez más creciente mercantilización del arte. Claro que no es fácil aceptar este tipo de planteamientos. Existen muchas objeciones en contra de una concepción marxista de la estética desde aquellas que provienen de los historiadores, hasta de los mismos teóricos, profesores y filósofos posmodernistas, que niegan la posibilidad de que exista la estética en dichos términos. Así nos encontramos ante quienes, por razones empresariales, pragmáticas productivistas y eficientistas, juzgan lo estético como algo irrisorio, caduco, carente de interés, cosmopolita, insignificante, inútil o inoportuno. Ante estos juicios apresurados, Sánchez Vázquez ha señalado que responden a cierta ideología que es necesario disipar, ya que aunque resulta difícil convencer a quienes sólo esperan beneficios contantes y sonantes hay que insistir en que: "la experiencia estética o la práctica artística no son algo superfluo, un adorno de nuestra existencia, sino un elemento vital en toda sociedad, una necesidad humana que requiere ser satisfecha".[10]

[10] *Ibid.*, p. 34.

Hay que reafirmar entonces que, frente a quienes defienden teorías estéticas tradicionales para justificar la mercantilización de los productos artísticos, la estética es útil en cuanto que satisface necesidades básicas de creación, expresión, comunicación y desautomatización de la vida enajenada. En este sentido es útil para enriquecer al ser humano. Es preocupante que la educación estética tenga problemas de alta comercialización a raíz del control privado de los medios de comunicación, los cuales justamente promueven en gran escala la enajenación y la fetichización del arte. Por eso tiene razón Sánchez Vázquez cuando señala que al hablar de la educación estética no se puede ignorar el condicionamiento impuesto por las instituciones sociales. En este caso, el condicionamiento impuesto por los medios masivos de comunicación resulta extremadamente perjudicial. Basta señalar el hecho de que cualquier exposición organizada viene acompañada con la venta de camisetas, llaveros y todo tipo de mercancía asociada a la imagen del artista. Pero lo grave no es sólo eso, sino que además dichos medios llegan a deformar el arte convirtiendo a los artistas en fetiches. En este sentido, la televisión, además de la escuela, constituye también un poderoso refuerzo para la conservación de la educación estética como puro conocimiento y adoración del arte europeo occidental.

Así pues, desde la perspectiva teórica de Sánchez Vázquez, la estética marxista tiene que enfrentar y resolver también este tipo de problemas. Claro que no todo en esa perspectiva teórica se mantiene vigente. No se puede negar que algunos conceptos han perdido actualidad. Por ejemplo, aquellas cuestiones acerca de opciones, dilemas o viejas polaridades como las de realismo o abstracción, compromiso político o libertad de creación, revolución en el arte o arte de la revolución. Estos problemas han dejado de ser vigentes ya que han sido rebasados por la misma realidad. Sin embargo, hay una serie de cuestiones que siguen vivas en la actualidad, como las relacionadas con el arte y la mercantilización, a las cuales todavía da respuesta una estética de inspiración marxista. Sánchez Vázquez considera que en tanto sigue resistiendo la prueba de la realidad, el marxismo es necesario y vital ya que puede todavía contribuir a esclarecer la práctica estética y artística con la finalidad de hacer un mundo más humano, sin explotadores y oprimidos. Así lo reafirma en su reciente libro *De la estética de la recepción a una*

estética de la participación: "se justifica la necesidad de otra sociedad posible que, por su estructura económico social, construya las bases y condiciones favorables para enriquecer humanamente a sus miembros al socializar la creación".[11]

Para finalizar esta ponencia no quisiera dejar de decir algunas breves palabras sobre este importante libro que asume el desafío de explicar y valorar el nuevo arte virtual, digital, computarizado, que fascina a la juventud y se desarrolla como el instrumento ideológico más eficaz de la globalización. Por más que este arte nos seduzca por sus supuestas e ilimitadas posibilidades de participación, la conclusión de Sánchez Vázquez es negativa, ya que el aspecto semántico, significativo y reflexivo del arte queda anulado en la recepción ante la preeminencia del sensualismo más elemental. Sin embargo, no descarta que estas nuevas tecnologías puedan adquirir cierto valor estético en una sociedad alternativa a la sociedad enajenada, capitalista en que vivimos.

Conclusión

Aunque en la primera fase de Sánchez Vázquez hay una teoría de la dialéctica de la producción y el consumo del arte, sin embargo será en la tercera fase donde dicha teoría adquiere su formulación completa con la crítica a la estética de la recepción y del nuevo arte digital, virtual y computarizado. Por la congruencia y coherencia teórica demostrada a lo largo de más de cincuenta años, se podría asegurar que la mayoría de las aportaciones de Sánchez Vázquez a la estética marxista estrechamente vinculadas a sus aportaciones filosóficas y políticas mantienen su validez. Por esta razón hay que considerar seriamente sus propuestas. En el contexto actual de transformación del sistema educativo esas propuestas pueden ser altamente apreciadas para replantear la educación artística como educación estética. Si no hay reflexión ni debate sobre la política cultural, educativa y artística, la modernización de nuestra sociedad corre el peligro de convertirse en un proceso puramente tecno-

[11] A. Sánchez Vázquez, *De la estética de la recepción a una estética de la participación*, México, UNAM, FFL, 2005, p. 103.

crático y totalmente deshumanizado. De una u otra manera, a Sánchez Vázquez mucho le debemos en el magisterio, y en el libre ejercicio de la cátedra universitaria, no sólo en España y México sino también en la mayoría de los países de América Latina. Gracias por su congruencia, maestro, y ¡muchas felicidades!

Modernidades y contemporaneidad

TERESA DEL CONDE

1. A varios maestros míos he dedicado homenajes. Éste es el cuarto que a lo largo de unos veinticinco años me place ofrendar al doctor don Adolfo Sánchez Vázquez, quien entre otras cuestiones importantes para mí, dirigió mi tesis doctoral sobre *Ideas estéticas de Freud* en esta Facultad.

Creo que todo homenaje tiene que ser producto introyectado de lo que el homenajeado nos ha dado. Por lo tanto no excluye cuestionamientos, antes al contrario, los pone de relieve porque la posible valía de este tipo de trabajos estriba en la abolición de aquellas sociedades de elogios mutuos a las que no somos ajenos los académicos.

Cuando pienso en el maestro Sánchez Vázquez, un maestro auténtico, simultáneamente lo hago en Justino Fernández, en Edmundo O'Gorman y en Sir Ernst H. Gombrich porque en materia filosófica y artística son ellos quienes mayores riquezas me depararon desde ángulos que a veces no son tan compatibles entre sí. Por esta razón empiezo con un primer punto en el que ocurre lo que pudiera denominarse un contrasentido.

El más leído de todos los libros de Gombrich, su *Story of Art*, empieza con estas palabras: "There really is no such a thing as Art. There are only artists... Art with a capital A has no existence. For A with a capital A has come to be something of a bogey and a fetish".

Que eso sea cierto depende del concepto que a través de la historia se tenga del término ARTE, que en un principio fue techné. Vale recordar en este momento que El Arte es masculino, pero Las Artes, como se ve, van en femenino, razón ésta que podría ser motivo de reflexiones aunque desde luego que las artes tienen que ver con las musas.

2. Yo pertenezco a un Instituto de Historia del Arte y si no ubico históricamente las obras (excepto cuando hago crítica de exposiciones emergentes, cosa que suelo hacer en mi columna semanal de periódico) siento que mis trabajos carecen de eje y de sustentación. Dado lo cual acepto lo que dice Gombrich, pero al mismo tiempo sí postulo que la historia del arte es una disciplina con métodos y objetivos propios. Es decir, no existe la posibilidad de decantar, disfrutar y ubicar esos productos que llamamos "obras de arte", sin referirlos a su contexto temporal, que es el que les da su dimensión estética. Adolfo Sánchez Vázquez insiste bastante en este punto, habla con autoridad de que "el arte se encuentra históricamente condicionado", frase a la que no puede oponerse ni la más mínima objeción, siempre y cuando se tenga en cuenta que las narrativas históricas cargan también con una retórica y con dosis conjeturales intensas. Para mi actual disertación he releído con deleite y atención suma el libro que me resultó eje en cierto momento de mi trayectoria: *Las ideas estéticas de Marx*, del que existen varias ediciones. Para mi relectura utilicé exactamente el mismo ejemplar que el 17 de octubre de 1965 nuestro homenajeado dedicó a Justino Fernández, desafortunadamente fallecido en 1972, en momentos en los que todavía prometía aún más logros de los muy ricos que llegó a realizar. Justino Fernández era poseedor de una firme formación filosófica y con lápiz rojo señaló en el ejemplar que menciono los párrafos o frases con los que mostraba plena convergencia de opiniones. Tengo que aclarar que a veces estoy de acuerdo con los subrayados de mi maestro Justino y otras no.

3. Subraya Fernández, creo que con beneplácito, lo que concierne a "la esencia de lo estético", término que Sánchez Vázquez utiliza mucho. ¿Cuál sería la esencia de lo estético?, ¿"el objeto que crea un sujeto"? Tal vez sea esa la esencia de lo estético, y sin embargo no creo que pueda hablarse, hoy día menos que nunca, de una esencia de lo artístico. A propósito de eso voy a permitirme narrar dos experiencias vividas recientemente.

Me encontraba en el Museo de Mönchengladbach, en Westfalia del norte, se trata de un edificio muy funcional destinado a la exhibición exclusiva de arte del siglo XX y que empieza a integrar algo de lo que ya

pertenece al XXI, aunque desde luego que la división por siglos no opera en las cuestiones del arte. Buena parte de la colección que alberga ese museo alemán se corresponde con el POP, el Op, el arte conceptual y las instalaciones. Hay un espacio amplio destinado a Joseph Beuys, héroe germánico del arte de la segunda mitad del siglo XX, cuyo performance en el Guggenheim de Nueva York (cuando habló con una liebre muerta por más de dos horas) es ya legendario. Había varias piezas de Beuys, que han sido reeditadas, como el piano cubierto de fieltro gris y por lo tanto inutilizado, silenciado de su función, que evoca la figura de un elefante y los grandes pacos de sebo atravesados o limitados por troncos de árbol y cordeles. Las cédulas ostentan explicaciones, largas, acompañadas de fotografías que le fueron tomadas a Beuys en diferentes ocasiones. Me encontraba viendo esta sección y la hora de cerrar el Museo se acercaba. Un custodio me indicó que tenía que interrumpir mi visita. Se me ocurrió preguntarle algo sobre una de las instalaciones con sebo. ¿Qué sucedería si esta pieza fuera transportada en un camión de redilas a unos treinta kilómetros de aquí y dejada sin documento alguno ni ficha técnica a un lado de la autobahn? El custodio, muy atento, respondió textualmente: “como el sebo ya no se puede usar porque está tratado, vendrá un camión de la limpieza, recogerá los materiales que sirvan, la madera por ejemplo, y lo demás se va a la basura”.

De modo que en Mönchengladbach, en Dusseldorf en el Pompidou, en el Museo Guggenheim de Nueva York o mismo aquí en el Carrillo Gil, Joseph Beuys, que murió en 1986, era y es un representante de la ultravanguardia germánica y un gran artista conceptual con muchos seguidores, quizá demasiados. Puesto que sus obras sólo operan en los museos, o quizá en algunas muy aggiornadas colecciones particulares, ¿qué podría decirse?, ¿que Beuys carece de esencia artística? Ningún camión de limpieza que encontrara al borde de la carretera una réplica bien hecha, pongamos por caso de La Victoria de Samotracia, se la llevaría al lugar de los desperdicios. Pero he puesto un ejemplo que provoca controversia porque precisamente eso: el sebo, el fieltro, los polines de madera, su combinación, las cruces que con frecuencia aparecen en las obras de Beuys se relacionan con una experiencia que para él fue esencial (de esencia) y que tiene que ver con la idea de curación. ¿El arte cura?, el poeta H. Heine decía que sí: “y con la creación me

curé", termina uno de sus versículos. La práctica del arte puede curar al artista y hace la vida del espectador más llevadera, tal y como Freud propone en *El malestar en la cultura.* El ejemplo propuesto tiene respuesta en las siguientes frases de Adolfo Sánchez Vázquez, extraídas de las páginas 232 y 233 de *Las ideas estéticas de Marx*: "la obra de arte no sólo satisface la necesidad de expresión de su creador, sino también la de otros, necesidad que, a su vez, sólo pueden satisfacer (esos otros) entrando en el mundo creado por el artista, compartiéndolo, dialogando con él". El consumo de la obra de arte es un consumo que, lejos de agotar la obra, "la convierte en fuente constante de contemplación, de crítica, entendimiento o valoración..." Sucede entonces que sólo quienes tienen la necesidad de satisfacción y los elementos teóricos, semánticos, históricos, etcétera, que les permiten apropiarse de la obra, encontrarán en ella la posibilidad de apropiársela, de hacerla suya (no estoy hablando de posesión física, sino cognitiva y sensitiva) porque según palabras del propio Sánchez Vázquez, entre obra y espectador o testigo, se crean lazos vitales. Pero en realidad lo que quiero decir con esto es que los valores artísticos no son ni universales ni intemporales. Y aquí arranca un subejemplo. Llevé a una dama muy entendida en las ciencias que llamamos "duras" adscrita a un Instituto de Física, a ver el *Guernica* de Picasso, ya entonces en el Reina Sofía. Ella rechazó el cuadro "porque no teniendo color, era una pintura", y es eso precisamente lo que le procura la apariencia estremecedora de un enorme aguafuerte. *Guernica* quizá se basta a sí misma para provocar respuesta, pero tal vez para quienes no pertenecen al campo artístico, ni se han adentrado así sea superficialmente en la trayectoria de Picasso, sí resulte necesario saber lo que lo llevó a generar esa pintura, como también estar al tanto del rompimiento del malagueño con la estética tradicional que le implantó su padre, también pintor, convencional pero nada torpe.

La otra experiencia es de índole bastante distinta, tiene que ver con el comercio, con la enajenación que el fetiche artístico puede producir y por lo tanto con la alienación. Me fue mostrado un cuadrito de pequeñas dimensiones, un paisaje influido por Cézanne, pequeño, pero hermoso dentro de su discreción. No tenía firma. Quien me lo mostró quería que yo escribiera algo sobre el paisajito y dijera de paso que era de Diego Rivera. "No puedo hacerlo", respondí, "sólo puedo decir que es un

paisaje hecho por alguien que sabía pintar y que muy probablemente conocía pinturas de Cézanne o de sus seguidores" (entre quienes está Diego Rivera en su etapa europea posterior, no anterior, al cubismo). "Que usted diga eso no sirve para nada", replicó mi interlocutor, que estaba dispuesto a erogar unos honorarios nada desdeñables por mi supuesto "dictamen". Claro, no servía, porque si yo (u otro especialista con pretensiones serias) escribe que el cuadrito es de Diego Rivera, su precio asciende a por lo menos dos decenas de miles de dólares (que fue lo que el propietario pagó por él). Con todo y que la pequeña pieza era atractiva, no resultaba "deseable" para mi interlocutor, porque para "desearla en serio" tendría que ser de Diego Rivera, o por lo menos de Ángel Zárraga. Como anónimo, no tenía valor de uso ni de cambio.

4. Regreso ahora a la frase de Gombrich: "sólo hay artistas" (y los trabajos que los artistas realizan). El joven pintor Marco Arce puede hacer perfectamente un paisaje como aquel al que me he referido porque durante un tiempo se dedicó a glosar, por ejemplo, a Alfonso Michel, y realmente sus glosas, que eran también "conceptuales" en cuanto "apropiaciones", resultaban bellas, su factura llega a ser perfecta dentro de su índole y Arce es un pintor dotado. Pero un cuadrito de esas dimensiones realizado por Marco Arce o por el equivalente de cualquier Marco Arce que hubiera vivido hacia 1919, ya fuere francés, mexicano o de "X" otra nacionalidad, sólo valdría unos trescientos dólares, si acaso.

De modo que para ser "artista" y estar en un circuito, hay que hacerse un nombre. Marco Arce, como joven promesa, lo tiene, pero está lejos de ser el Diego Rivera joven de los mexicanos y además él no hizo el cuadrito, cosa que me permito aclarar con contundencia para evitar confusiones que pudieran perjudicarlo.

Entonces, ¿el arte es mercancía? Sí, el arte es mercancía y lo es inclusive en Cuba. Las obras de arte son "bienes inmuebles" y están sujetas a las leyes de la oferta y la demanda y a la plusvalía. Cualquier bosquejo sencillo de Diego Rivera realizado sobre un pedazo de papel (de ésos que él acostumbraba después tirar a la basura, aunque eran rescatados por sus ayudantes y luego los firmaba porque ellos se lo solicitaban) si está autentificado por un experto o procede, pongamos por caso, de la colección de doña Guadalupe Rivera Marín, es obra que

los coleccionistas aprecian. Este tipo de pequeños apuntes de ocasión ¿producen alguna respuesta o emoción estética?, las más de las veces no. Aunque Diego Rivera sea aún hoy día el gran artista que fue, la ejecución supone por parte del autor un trabajo y una intención. Y los papelitos que dejaba él descuidadamente sobre la mesa, en el suelo, o en el basurero, son sólo fetiches para los coleccionistas porque él los ejecutó. No los guardó como apuntes para ulteriores trabajos, simplemente los desechó y se olvidó de romperlos. Lo mismo que digo vale para los siete u ocho trazos de Picasso sobre servilletas de papel, que firmaba porque así se lo pedía la persona que estaba junto a él mientras se distraía conversando en el Bistró.

Francisco Toledo quema u hace pedazos centenares de bosquejos que no va a utilizar para nada, porque conoce las leyes de oferta y demanda que rigen el "trabajo artístico"; si eres artista visual afamado, tu trabajo vale, tanto que Toledo, como otros, ha sido frecuentísima víctima de falsificaciones. Si no eres artista, o no eres artista afamado, lo que hiciste puede ser bastante más aceptable y gratificante que esos pocos rayones firmados. Se trata, por poner otro ejemplo, del atractivo que suelen tener los dibujos saturados de colorido muy "fauve" hechos por los niños acostumbrados a usar pigmentos y papeles desde muy pequeños. Los niños que dibujan no son artistas, aunque desde luego que lo que hacen entra dentro del campo de la creatividad. Los niños artistas empiezan a dar síntomas de talento hasta los once, doce, trece años y llegan a serlo sólo si persisten con intención deliberada en esa actividad.

5. El sistema económico capitalista, es cierto, afecta al arte. ¿Por qué, si no, Diego Rivera pintó tantas y tantas acuarelas (firmadas y después autentificadas), algunas de las cuales son excelentes y otras resultan bastante mediocres, pero se venden muy bien en las casas subastadoras internacionales? Para buscar al Diego Rivera adepto y sedicente practicante, según sus propias palabras, muy claramente explicitadas, del materialismo histórico, y para calibrar la importancia que le dio a Marx, hay que ir, sobre todo, a sus murales. A los del Palacio Nacional, específicamente.

Ahora bien: su efigie de Marx del Palacio Nacional ubicada como remate, bajo el sol del provenir, en la sección sur del cubo de la esca-

lera, sección que se denomina "El México de hoy y del mañana", es una representación infame. Un Marx horrible, rígido y dogmático. La fisonomía y la mirada de Marx fue captada por varios fotógrafos en tomas espléndidas, que lo muestran nimbado de esa "aura" de la que nos habló Walter Benjamin al referirse a las pinturas. Baste comparar las fotos que aparecen reproducidas en la que creo es la última biografía que le ha sido dedicada, y compararla con el Marx de Diego en Palacio Nacional, para comprobar lo que digo. Marx era un viejo hermoso, con una fisonomía que no se olvida y mirada por demás incisiva. ¿Qué sucedió entonces con el Marx de Diego? Hay tres posibilidades.

a) Diego tomó la fisonomía de Marx de una de esas efigies de bronce propias de la vigencia del realismo socialista o bien de la horrorosa efigie que remata su sepulcro en el cementerio londinense.
b) No puso ya demasiada atención en esa sección del mural porque tenía muchísimos otros encargos en ciernes, que estaba realizando concomitantemente.
c) Su inconsciente lo traicionó porque él sintió estar traicionando a Marx. Y su inconsciente se la hizo pagar muy cara en su representación rígida y sin "aura".

Posiblemente las tres posibilidades hayan operado, pero eso está dentro del terreno de la especulación. Lo que no está dentro de ese terreno es que Diego Rivera sí veneraba el marxismo que no conoció a profundidad, aunque comulgaba con el materialismo histórico.

El conjunto del Palacio Nacional es una epopeya, y claro está, es una obra de arte logradísima a pesar de ser extremadamente maniquea, más que dialéctica.

6. "El arte, por su perdurabilidad, es uno de los medios más firmes de que dispone el hombre", afirma Sánchez Vázquez en la página 267 del mencionado libro. Hoy día hay que hacer una diferencia, porque personalidades de tanto peso como Arthur C. Danto, emérito de Columbia University, marca una división tajante entre lo que fue la modernidad y lo que es hoy día el arte contemporáneo, donde todo producto puede ser arte, sea quien sea su autor, o mismo si no tiene autor detectable alguno:

"reconocemos que la historia del arte (hoy) no tiene una dirección para tomar. El arte puede ser lo que quieran los artistas y los patrocinadores..." La afirmación de que el arte ha terminado es una afirmación que concierne al futuro. Danto no quiere decir que "no habrá más arte", sino que el arte que ahora llamamos moderno, no es representativo del mundo contemporáneo. El ejemplo que con más insistencia propone es el de las Brillo Box de Andy Warhol, pues no hay nada que marque una diferencia visible entre las cajas Brillo de los supermercados y las Brillo Box de Warhol. El libro de sus ensayos que contiene estas aseveraciones fue publicado por Princeton (1997) con el título de *After the End of Art.* Allí también Danto asevera que "sólo cuando se volvió claro que cualquier cosa podría ser obra de arte, se pudo pensar filosóficamente sobre el arte". En realidad eso ocurrió hace mucho, hacia 1915, con los *ready made* como La Fuente (los excusados firmados Mutt) o el escurridor de botellas de Marcel Duchamp, que están en la base del arte conceptual.

7. El arte que llamamos contemporáneo no es, pongamos por caso, el que practican o practicaron artistas como Tamayo, Juan Soriano o Manuel Felguérez, por proponer nombres de tres bien conocidos pintores mexicanos, dos de los cuales siguen transitando por estos caminos. Los tres son "modernos", aunque Soriano y Felguérez sean nuestros contemporáneos y, por su vigencia, Tamayo también lo sea, lo mismo que Andy Warhol, que murió en 1987 (n. 1928) y a quien un teórico tan citado como Walter Benjamin le hubiera encantado mencionar. Pero Andy Warhol marca "el arte del fin del arte", según frase suya. Lo que parece que de veras murió fueron las narrativas explicatorias de los movimientos artísticos posteriores, digamos, a la década de los años sesentas del siglo XX, cosa que Danto comparte con otro teórico: Hans Belting, autor de *The End of the History of Art?*

Warhol es uno de los epítomes del POP Art. El término POP, acuñado por Lawrence Alloway, no tiene en modo alguno el mismo significado que "popular". Aquí conviene traer a colación la muy bien expuesta idea acerca de la diferencia entre popular y populista que plantea Sánchez Vázquez, mencionando a Gramsci en la página 265 de su libro. Por eso conviene poner en claro que el POP, cuya influencia ha sido enorme,

es un movimiento que está todavía dentro de los lindes del arte. Son sus elementos los que proceden de la propaganda, de la mercancía, del American Way of Life (recordemos las hamburguesas de Oldenburg convertidas en esculturas enormes), cosa que sus practicantes hicieron con motivos artísticos y con conceptos que provienen de DADA. El POP Art fue consumido por los museos y por los grandes coleccionistas, no por las clases populares. No tiene nada que ver con "la expresión profunda de las aspiraciones e intereses del pueblo", o con el "talante de una nación en una fase histórica de su existencia" (páginas 204-205 del libro de Sánchez Vázquez). El POP encuentra más bien una analogía en la siguiente consideración de nuestro homenajeado: "La hostilidad del capitalismo al arte puede determinar la existencia de un arte verdaderamente popular, que no sea 'popular'".

Mi única objeción al respecto es que el POP fue un movimiento crítico y en cierto sentido denunciatorio. No pudo darse en modo alguno en ámbitos comunistas, y el arte figurativo del bloque socialista nada tuvo que ver con el POP, con todo y su convencionalismo recalcitrante. La paradoja es que hoy día esas figuraciones arcádicas son consumidas por los coleccionistas capitalistas y se pagan a precios más que respetables.

De sobra sabemos lo que sucedió con las vanguardias soviéticas. Fueron cercenadas pese a los esfuerzos de Lunasharski. La esfera del arte es, en más de un sentido, autónoma, y los públicos del arte, a menos que se ejercite sobre ellos una propaganda masiva y bien dirigida, como acontece en las ciudades de alto potencial económico, son escuetos y lo han sido siempre. El arte como espectáculo presenta hartos bemoles y es el arte como espectáculo el que jala los grandes públicos. No me estoy refiriendo a las artes escénicas, ni siquiera a la música, sino sólo a las artes visuales, que en ocasiones se trivializan cuando se les obliga a funcionar de manera espectacular.

Parece que esta época está en buena parte exiliada de esa estética normativa en la que la obra de arte contundente, como puede serlo *No. 1* de Jackson Pollok o las Elegías a la República Española de Robert Motherwell, llegó efectivamente a su ocaso, ahora que se habla de "posthistoria". Pero eso no quiere decir que ya no existan las obras de arte de primera línea. Siempre existirán, aunque hoy en día, todo

puede ser arte y todas las formas son nuestras. Eso empezó a ocurrir antes del derrocamiento del Muro de Berlín y de la casi extinción del socialismo real.

Termino con una frase del maestro homenajeado: "el primer problema que se plantea a una estética marxista es esclarecer su propia relación con Marx". Pero la relación no es obvia y la dificultad existe, porque no hay ya juicios esenciales y ni siquiera juicios generales. Vale anotar, sin embargo, que los pensadores sobre estética que se afianzan hoy día en Hegel, en Marx, en Walter Benjamin, en Gianni Vattimo y en Sánchez Vázquez son cada día más numerosos.

La estética y una bella persona.
(En homenaje a Sánchez Vázquez)

MARÍA ROSA PALAZÓN MAYORAL

Introducción. Hubo estudiantes luciérnagas que iluminaron el Seminario de Estética antes de marcharse a sus lugares de origen. Socorro Cruz, la puertorriqueña, y Bernat Castany, el valenciano... Hubo oyentes y varios se inscribieron una sola vez, como René Villanueva, químico, folclorista y pintor, o el escritor Hernán Lara. Yo formaba parte de los obstinados: Carlos Pereira, Bolívar Echeverría, Gabriel Vargas y Silvia Durán. Ocupamos los asientos en aquellos cursos inolvidables durante tantos semestres que olvidamos el número exacto. Fuimos y somos discípulos del doctor Adolfo Sánchez Vázquez. No estábamos equivocados, porque ha marcado un hito a partir del cual la estética mostró en México la enorme pujanza que ha ido adquiriendo en su corta vida. Nuestro maestro por excelencia es autocrítico, un filósofo auténtico que evoluciona y se corrige. Creo que Unamuno dijo: si no quieres contradecirte, no hables. A riesgo de hacerlo, diré unas cuantas ideas que aprendí en las clases y libros precursores de filosofías estéticas, en el entendido que cuando mi maestro las puso a discusión, hicieron palabra.

Su orientación marxista terminó superando tesis y la praxis del poscapitalismo burocratizado. Consecuentemente, los tozudos discípulos fuimos los primeros en estudiar los dos volúmenes de *Estética y marxismo*, un clásico que tuvo como único antecedente la antología de Mijaíl Lifshits, concentrada en el pensamiento de Marx y Engels sobre las artes, publicada en la década de los treintas. Sánchez Vázquez la continúa, afina, redondea y completa con un número considerable de autores y textos. Si nuestro maestro se había iniciado en la estética motivado por los conflictos entre *Conciencia y realidad en la obra de arte*, título de su tesis (1955), a fines de los sesentas y principios de los

setentas su figura se agigantó con esta recopilación comentada y con *Las ideas estéticas de Marx*. Llegó tan lejos que sus estudios sobre la dimensión estética en la vida cotidiana impactó en Berlín, según testimonia Bolívar Echeverría en "Elogio del marxismo".[1]

La estética y la ética. ¿Qué campos abarca esta disciplina? En su *Invitación a la estética*, Sánchez Vázquez informa que desde la centuria dieciochesca, Baumgarten dio pasos decisivos para que se constituyera en área filosófica independiente cuyo radio de acción es la sensibilidad. Ésta abarca la percepción —sensaciones más sus agregados mnémicos—, así como las cargas afectivas e ideológicas y cognoscitivas que conlleva. Percibir es "entrar en una relación singular, sensible o inmediata con el objeto",[2] percibir incluye las experiencias de quien selecciona los "datos primarios" con que se identifica un objeto o hecho.[3] Los dos sentidos básicos en que se basa esta disciplina son la vista y el oído.[4] Esta área filosófica tiene como rama la filosofía de las artes. Emil Utitz y Max Dessoir quisieron reducir la primera a ciencia general de las artes, tendencia que se volvió predominante. Nuestro filósofo y maestro, refugiado de la Guerra civil española que llegó para quedarse, juzga esta directriz doblemente constrictiva: restringe el amplio terreno de lo estético a lo artístico, y puede limitar las artes a su lado estético, cuando la práctica filosófica ha rebasado este coto. Mantener la estética como el todo y la filosofía de las artes como una de sus partes es una manera de no confundir terrenos.

Esta disciplina tiene un carácter interdisciplinario, porque las artes de contenido no son ajenas a la ética ni a las actitudes morales, según revela la misma etimología: *bellum* procede de *bonum* en su forma diminutiva *bonellum*, que se contrajo en *bellum*, asienta este acucioso investigador al que nada escapa de su lupa. Analiza todas las categorías de la sensibilidad y las netamente artísticas: lo bello y lo feo, lo grotesco,

[1] Intervención en la ciclo "Setenta años de la Facultad de Filosofía y Letras", Gabriel Vargas Lozano, ed., *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez (filosofía, ética, estética y política)*, México, UNAM, FFL,1995, pp. 77-82.

[2] *Invitación a la estética*, p. 127.

[3] *Ibid*., p. 131.

[4] *Idem*.

lo trágico y lo cómico, lo ridículo y lo sublime, éste es el triunfo del narcisismo que en la creación artística se localiza notoriamente en los textos humoristas, críticas demoledoras lastradas por la paradoja de que irónicamente afirman lo que están negando.

La epistemología. También los multifacéticos intereses de Sánchez Vázquez penetran los vínculos de la estética con la epistemología, o un supuesto "conocimiento inferior" que expresa el juicio estético, comparado con el "superior" que actualiza el juicio lógico o argumentativo. Si esta espontaneidad fuese válida para un estímulo natural, es falso para las artes, hechas con materiales y lenguajes diferentes, con normas y un "estilo" o composición única. Por lo mismo, el crítico, usando un metalenguaje, desvela las técnicas compositivas del ente con pretensiones de artístico que ha logrado concienciar, superando la experiencia estética que, al buscar la comunidad o comunión, se formula en el escueto juicio del gusto. La crítica debe tener un aspecto positivo, destacar valores que si no son artísticos, sí son culturales, afirma nuestro maestro.

El sistema y su polivalencia. El Seminario de Estética fue pionero en el estudio del estructuralismo, Jakobson y los formalistas rusos encabezaron la lista. Aprendimos que su propuesta de que los principios ordenadores de una obra artística facilitan pensarla como un *holon*: lo entero, completo, el todo conforme, cuyos elementos valen y adquieren realidad por su misma unidad de modo que si se altera sus componentes, se altera el todo. Adolfo Sánchez Vázquez —*Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas*— se detiene en los hallazgos del marxista y estructuralista Galvano della Volpe.[5] Destacaré uno. El lenguaje poético no es ambiguo, tampoco polisémico: sus significados se estructuran en el texto mismo a partir del habla cuidadosa u orgánica. Nuestro profesor ejemplificó: en una sangrienta pelea con navajas, que tiene lugar en un barranco, y se miran caballos enfurecidos, el dístico de García Lorca: "el toro de la reyerta / se sube por las paredes" tiene pleno sentido, y esto porque en la cultura española este animal se piensa amenazante y fiero: la pelea es tan "brava" que parece subir por las

[5] "La estética semántica de Galvano della Volpe", pp. 11-34.

paredes del barranco. Ningún otro poema ha analogado la ferocidad de una pelea con el toro, porque el habla de los poetas no se integra en una cadena semántica continua, sino en el texto mismo: su lenguaje es "contextual orgánico". Si actualmente decimos que el arco hermenéutico empieza y termina con el texto, y que éste se aleja de su emisor para entrar en la serie indeterminada de interpretaciones, Sánchez Vázquez se adelantó con sus lecciones y su ensayo sobre Yuri Lotman,[6] quien no se limitó a la sintaxis, sino a la semántica y pragmática. Soy entusiasta de Ricoeur porque, gracias a las intuiciones del Esteta de Tartu, aprendí que el mundo del texto literario no está encerrado en sí mismo, sino que conectamos sus sentidos con la realidad extralingüística, o una manera de estar en el mundo: su juego es usar ficciones para revelar mediadamente una referencia o proyecto existencial. El lector busca un itinerario que lo ancle en la vida. Los principios de realidad son muchos, el asunto es no confundir el que maneja la literatura narrativa, que refiere ejemplificando mediante una historia particular llena de personajes y situaciones fantásticas. Su principio no se atiene a la realidad ostensible o documentada en archivos. Este periplo por los sentidos, las referencias, y las apropiaciones, o diálogo que varía según las preguntas y la etapa histórica de los intérpretes, conduce a su anagnórisis, al conocimiento de su yo por el tú. Lo escrito remite al espacio-tiempo de su creación y lo sobrepasa, o desfase entre la historicidad del discurso y sus modos de sobrevivir.

Es sabido que en su *Filosofía de la praxis* Sánchez Vázquez se adhiere abiertamente a la tesis XI sobre Feuerbach: la filosofía no debe limitarse a interpretar el mundo, sino, transformarlo. Las artes, también. Además la filosofía es guía de sus preocupaciones por descubrir cómo se insertan las artes dentro de las históricas condiciones materiales, es decir, en una base o unas relaciones o modos de producción, inseparables de su distribución por el Estado o por empresas que poseen salas, espacios publicitarios y críticos que programan el consumo. El discurso libertario de Sánchez Vázquez nunca interrumpido ha objetado lo que obstruye la praxis, y las artes como una actividad que, proviniendo de

[6] "La poética de Lotman. Opacidades y transparencias", en *Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas*, pp. 35-50.

una fuente humana, transforma unos materiales en una obra útil que satisface necesidades. En este proceso que comprende la producción, en su doble faceta destructiva del orden previo y la generación de un bien, a saber, el texto o artefacto, y sus interpretaciones o apropiación, la *praxis* se inserta en unas relaciones de producción, en las interacciones y confluencias de lo colectivo e individual, en unas formas de organización y en unos parámetros históricamente variables de la actividad transformadora y receptora. Producir medios de subsistencia y bienes satisfactores en general es el dinamismo que crea, recrea y cambia la vida humana y su perspectiva de la realidad. Bajo este prisma de observación, el trabajo es el modo de ser y hacerse humano, dice Sánchez Vázquez recogiendo la observación de Marx (*Ideología alemana* I, A). Como labor innovadora manifiesta parámetros históricamente variables tanto en la praxis que labora como en la receptora; luego, continúa Sánchez Vázquez, falla la estética que se empeña en ignorar los desplomes de los "imperios" artísticos e insiste en un "esencialismo", o camisa de fuerza al impulso creador que se abotona a espaldas de la realidad, porque no existen "cualidades artísticas" inmutables y universales: la estética tiene que debatirse en terrenos movedizos, inestables, manteniéndose expectante ante la variación histórica de las artes (que son las que fueron y las recientemente acuñadas, como la fotografía, el *performance*, el cine y las técnicas digitalizadas),[7] sobre las nociones de belleza, y las normas de cada corriente y escuela. La fuerza de la praxis artística desencadena una reacción de pánico frente a lo incontrolable. Las artes son *poiesis*; el impulso de la vida es *autopoiético* e histórico; por lo tanto, cualquier obra de arte ha sido humanizada por el trabajo lúdico que satisface deseos tanto del emisor como de sus hermeneutas y usuarios. Cada una "es un libro abierto en el que podemos leer hasta dónde se eleva la naturaleza creadora del hombre".[8] En "De la imposibilidad y posibilidad de definir el arte", Sánchez Vázquez enfatiza la *poiesis* como "el gozne para fijar los restantes rasgos", porque las expresiones artísticas son trabajo sujeto a la originalidad. No debería llamarse buen arte a lo hecho con mecánica habilidad técnica, es decir,

[7] *Cf. De la estética de la recepción a la estética de la participación.*
[8] "Marx y la estética", p. 121.

al margen de la fuente inagotable y no interrumpida de la *poiesis* que asume nuevos materiales, inventa medios de expresión e innova estilos que des-automatizan la percepción: en la creación artística, sobre lo esperado destaca lo novedoso e inesperado; la inagotable buena poesía, dice con Yuri Lotman, contiene menos elementos de redundancia que de información.

Esta apertura de la estética ha sido malinterpretada, como si excluyera la actitud crítica. La hermenéutica de la sospecha tanto arroja por la borda dogmas reacios a la novedad, como no acepta que es arte cuanto se exhibe en museos, galerías y palacios de bellas artes. Ha de atender los ardides comerciales, las falacias de autoridad, los premios amañados, los silencios excluyentes... Desde la Grecia esclavista se despreciaron los oficios o artes manuales frente a las artes libres, lo que implicó la distancia de salarios y, por ende, de las clases. En su *Invitación a la estética*, Sánchez Vázquez informa que en 1747 Charles Batteaux introdujo un calificativo: *Les beaux arts reduits à un même principe*, abarcando pintura, escultura, música, poesía, arquitectura y elocuencia; pero en la pintura y escultura el artista usa primordialmente sus manos: el "señor" no las consideró manualidades porque le sirvieron para su distinción personal. En 1762, las "bellas artes" aparecen en el *Diccionario de la Academia Francesa* con un significado diferente al de oficio, añade Sánchez Vázquez. Desde el Renacimiento, con el artilugio de la firma o individualización los artistas adquirieron una ciudadanía de privilegio y la fama de genios con una producción original e irrepetible. Se enterró la clasificación del arte en bueno y malo. Desde principios del siglo pasado, se puso en duda esta elitización: Malevich, Duchamp, Gropius, Pevsner, Gabo y tantos otros se opusieron a esta falacia netamente mercantil. Nació el diseño canalizado a la producción en serie. Sin embargo, como el terreno de lo artístico se mostró oscuro, se fueron eliminando los excedentes lúdicos, la ostentación de los juegos formales que emisor y receptores valoran como fuente de belleza, por ejemplo en el literatura, o "sistema secundario de modelización" en calificativo de Lotman que estudia Sánchez Vázquez. Algunas manifestaciones fueron abandonando cualquier pudor: en arquitectura se generalizó el *International Style*, las degradantes casas de interés social. El entorno está hecho a imagen de los especuladores, contratistas y burócratas: "en la

época de la comunicación masiva el arte se siente más incomunicado".[9] Se llena el mundo de basura que destruye nuestro hábitat. Pese a que estamos, según frase de Walter Benjamin, en la etapa de la reproducción masiva que debería poner las obras creativas al alcance de todos:

> [...] se ha profundizado el foso entre el arte que satisface verdaderas necesidades estéticas y pseudoarte trivial, *kitsch* o *light* que monopoliza el consumo masivo en la vida cotidiana, [... el] arte banal que se produce y consume masivamente cumple no sólo la función económica de obtener beneficios en este campo, sino también la ideológica de mantener al amplio sector social que lo consume en su enajenación y oquedad espiritual.[10]

Es atinado decir que una de las grandes necesidades de nuestro tiempo "es conjugar lo artístico con lo verdaderamente útil para sus usuarios e intérpretes".[11] El lúdico trabajo artístico es la salvación en el capitalismo *tendencialmente* homogeneizador que impide, cuanto puede, que una obra novedosa reclame un sujeto que la interprete, use y disfrute. Este fenómeno se ha agudizado durante la actual economía-mundo, cuyo pragmatismo instrumental o de los medios, observa en *Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas*, nos quiere el hombre-masa, el don nadie consumista, robotizado y obediente. El capitalismo enajena tanto la naturaleza creadora o riqueza humana de facultades, enraizada en la hermandad originaria de artes y trabajo, como enajena mediante los productos. Desde *Las ideas estéticas de Marx*, la "Estética y marxismo" y la *Filosofía de la praxis*, hasta *Ensayos sobre arte y marxismo*, Sánchez Vázquez ha tomado el partido del trabajo como producción gozosa que es disfrutado también por quien la recibe o quien las consume. Espada en ristre ataca tanto que se haya subsumido el valor de uso al valor de cambio como ataca la creación de tantas falsas necesidades y bienes inútiles que devastan la Tierra, nuestro hogar. En suma, si aún pervive la creatividad artística es porque combate las múltiples estrategias del

[9] "Estética y marxismo", p. 22.
[10] *Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas*, p. 278.
[11] *Ibid.*, p. 127.

control oligárquico que ejercen los capitalistas y ejercieron los burócratas del poscapitalismo burocratizado (mal llamado, opino, socialismo real). El artista actúa como la contrafigura del molde imperante: se salva a sí como creador, negando el mundo en que vive; nunca hipoteca su libertad, aclara Sánchez Vázquez a Luis Cardoza y Aragón.

El meollo de la propuesta de nuestro doctor-maestro es que se socialice la creación. Consecuentemente, le apasionaron las obras que reclamaban una participación mayor hermenéutica, o hasta su ensamblaje, las "obras abiertas"; desgraciadamente estos intentos vanguardistas han sido incorporados a la lógica del capital; hoy abundan ofertas que son una mezcla ecléctica muy elitista o conceptual, o repiten hasta la náusea antiguos experimentos rebeldes.

Es indispensable que los trabajadores, los de las artes incluidos, acaben con la propiedad privada de los medios de producción, y que en asuntos artísticos se eviten las deformaciones capitalistas y de la burocracia, proclama Sánchez Vázquez: hemos de revolucionar la sociedad, siendo fieles al trabajo lúdico artístico para que se extiendan las potencialidades creadoras de la humanidad, esto es, para que se socialicen: "Hoy más que nunca el destino del arte, su vitalidad y su función social como forma de praxis humana creadora son inseparables del socialismo".[12]

Des-mercantilizar las artes e integrarlas a la vida y universalizar la recepción supone liberarse de las condiciones existentes:[13] (1983, 283): "Socialización de la creación o muerte del arte"[14] es el título de un ensayo de nuestro maestro que propone que la existencia se "estetice", y que se lleve la creatividad a cualquier rincón, que el valor de uso prevalezca sobre el de cambio, que los artistas nombren realidades negadas, y creen obras satisfactorias de necesidades reales, de nociones y deseos, sin que se pongan al margen de las múltiples funciones que cubren o deberían cubrir. Respetando lo dicho, el plano expresivo de tales producciones, siguiendo la tradición más encomiable, adquirirán

[12] *Ensayos sobre arte y marxismo*, p. 131.

[13] *Ibid*., p. 283.

[14] En *Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas*, pp. 187-203.

su "vocación de universalidad"[15] al ser interpretadas desde la historia diferida o efectual mediante el diálogo interminable que establecerán sus receptores.

Pero, recordemos, advierte Sánchez Vázquez, que la ideología del texto rebasa con frecuencia la del autor: escapa a referentes precisos, a las intenciones y posiciones sociales de aquél; la obra de Balzac y Tolstoy le sirven de ejemplo. Tampoco pidamos ser educados, sino que el arte eduque: gracias a su quehacer hemos aprendido que existen varios principio del realidad, porque la obra dice cómo las cosas son, o cómo se cree que son o cómo deberían ser, ocasionalmente con simbolizaciones de antaño y combinaciones insólitas que demuestran lo heterogéneo de la humanidad. Todas estas posibilidades, en tanto praxis, son inconformistas y hemos de actualizar sus mensajes sin llegar a des-historizarlos. Unos textos son más descriptivos; otros, una denuncia; pero jamás mienten porque la oferta declara sin ambages que emplean ficciones.

En aquel Seminario de Estética no sólo brillaron luciérnagas, sino que la luz potente de un profesor, atreviéndose a incursionar en teorías estructuralistas, de la recepción, del marxismo, y ahora de la recepción, entre otras, es una potente luz libertaria que sigue brillando en el horizonte teórico-práctico, mientras predica: recuérdalo, aún estás vivo y en el futuro deberá gozarse una vida más justa. Hasta siempre doctor Adolfo Sánchez Vázquez, honesto investigador y maestro, y, además, la bella persona que nos anima a seguir luchando para transformar el mundo.

[15] *Invitación a la estética*, p. 27.

V. FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA

Ideas éticas del marxismo

JULIANA GONZÁLEZ VALENZUELA

1

He tenido la fortuna de celebrar aquí mismo los setenta años, los ochenta y ahora los felices noventa años de vida de mi maestro, mi admirable colega y amigo, el doctor Adolfo Sánchez Vázquez.

Se festeja hoy una larga vida, signo de vitalidad, no sólo biológica sino particularmente ética. Celebramos ante todo la cualidad moral, intelectual y filosófica de esa vida: su excepcional sello de autenticidad, compromiso, entrega y radical fidelidad.

"La ética" de Sánchez Vázquez no esta sólo en sus escritos sobre moral, sino en su actitud señaladamente ética ante la vida, en su *ethos* o su modo de ser, de actuar, de filosofar, de enseñar, de luchar por sus propios valores y convicciones.

Se conmemoran, además, en este 2005, sus cincuenta años como profesor de esta Facultad y cuarenta de haber sido publicada una de sus obras más sobresalientes: *Las ideas estéticas de Marx*.

Celebramos nosotros, los mexicanos, el tenerlo en México (sesenta y seis años de estos noventa), desde su llegada en el *Sinaia* en 1939.

2

Para Sánchez Vázquez, sin embargo, como todos sabemos, el destierro no ha sido un simple "transtierro", un cambio de tierras como lo consideró Gaos: es un perder la tierra y quedarse sin ella.

"El exilio es un desgarrón que no acaba de desgarrarse, una herida que no cicatriza… El destierro no es un simple transplante de una tierra

a otra… cortadas sus raíces no puede arraigarse… es la perdida de la tierra como raíz o centro… el desterrado no tiene tierra… está en vilo sin asentarse en ella… [siempre en vilo sin tocar tierra…]”.

De modo significativo, sin embargo, este “estar siempre en vilo sin tocar tierra” contrasta radicalmente con la tierra firme, segura, inquebrantable y siempre prometedora que para Sánchez Vázquez ha significado el marxismo. Ha encontrado o reencontrado —en el ámbito de la filosofía, de la lucha política, del arte, de la vida universitaria, en el ámbito del anhelo total de justicia— otra raíz y otro centro de algún modo tan profundos, seguros y fuertes como la tierra natal. Hunde entonces sus raíces en el marxismo como es esa otra patria o “matria” que él vive como teoría y praxis con una convicción y una seguridad indestructibles.

3

No obstante, esta convicción y esta seguridad son inseparables en Sánchez Vázquez de un empeño expreso e incansable por trascender todo posible dogmatismo. Así lo reconoce Ferrater Mora cuando define el de Sánchez Vázquez como un “marxismo abierto renovador y no dogmático [que rechaza toda Interpretación unilateral”.

No podría ciertamente ser filósofo sin el espíritu crítico y sin el oficio imprescindible del razonamiento y la argumentación; sin el afán inconmovible de objetividad.

El propio Sánchez Vázquez afirma: “el modo de asumir, exponer y defender una posición determinada… no puede hacerse dogmáticamente… Nada puede sustraerse a la crítica, a la argumentación racional o a la fundamentación objetiva, o a la discusión o confrontación libres”.

El no dogmatismo se hace particularmente expreso por un lado, en su permanente acudir a la obra misma de Marx, de penetrar en ella, de pensarla y repensarla, poniéndola al día, reconociendo sus límites, sometiéndola a revisión y autocrítica. Y por otro lado, abriéndose a las diferentes expresiones filosóficas, en pos de su análisis crítico y de su contrastación con el marxismo, sin dejar de hacer justicia a las otras posiciones. En el orden personal, esto se hace expreso precisamente en

su capacidad de amistad y respeto por los que piensan distinto y van por otros caminos.

Se trata ciertamente de una actividad filosófica incesante que da muestras de un trabajo destacadamente serio y comprometido, de una vida puesta al servicio de aquello que es a la vez convicción e ideal, reflexión y participación, militancia.

A juicio de Sánchez Vázquez, la tesis XI sobre Feuerbach (“Basta de contemplar el mundo, hay que transformarlo”) enuncia la médula misma del marxismo y con ella la categoría de praxis.

El marxismo es una filosofía de la transformación del mundo y el hombre mismo es ante todo el ser de la praxis, de la acción transformadora. Queda atrás toda idea de la filosofía como mera teoría o especulación, abstracta y desvinculada de la realidad social, política y económica en que discurre en concreto la vida humana; la filosofía marxista, por el contrario, se asume a sí misma en el compromiso practico en la transformación social, política y económica hacia un mundo sin clases.

Villoro ha destacado el hecho de que Sánchez Vázquez busca compaginar los dos cauces fundamentales del marxismo por lo general vistos como antagónicos. Por un lado, la línea discursiva del marxismo científico, el de la economía política, de la teoría verdadera que ve la historia como el proceso necesario regido por leyes objetivas e impersonales. Y por otro lado, la del marxismo humanista, del discurso crítico y libertario, del clamor por el ideal y la utopía, expresado por las personas concretas. Ambas perspectivas no sólo estarían imbricadas sino que pueden ser compatibles para Sánchez Vázquez de modo que, para él, el socialismo será el proyecto histórico necesario y al mismo tiempo posible y deseable, aun como ideal y como utopía.

“Condición necesaria para que los hombres —no hay otros sujetos— hagan o produzcan el socialismo, es también la conciencia de que el socialismo es algo (no tengamos miedo en llamarlo un ideal) por cuya realización hay que (se debe) luchar”.

4

Celebramos hoy, reitero, la longevidad y la ejemplaridad de la vida de Sánchez Vázquez. Nos admiramos de la entereza moral, de la fortaleza de sus convicciones, de la heroicidad incluso con que, en particular, ha permanecido de pie en medio del derrumbe del llamado "socialismo real": nos asombramos de su capacidad de mantener vivas, renovadas y reavivadas, su certidumbre y su esperanza a pesar de los fracasos, traiciones y decepciones que trajo consigo la supuesta realización del socialismo; de permanecer atado a su mástil librando tormentas, seducciones y naufragios.

Sin duda Sánchez Vázquez ha tenido que asimilar e incorporar la experiencia negativa, reconociendo el inequívoco fracaso del socialismo real. Pero de inmediato se ha concentrado en la necesaria distinción entre el estalinismo y el socialismo, entre lo que ha sido "real" de lo que es el "verdadero" socialismo, no realizado sino traicionado en su pretendida realización fáctica, rescatando la vigencia del proyecto socialista, aun como proyecto a realizar.

> [...] muchas verdades se han venido por tierra... esperanzas desvanecidas, deseos frustrados, ideales traicionados, muchos derrumbes y no obstante…
>
> Hoy estoy más convencido que nunca de que el socialismo sigue siendo una alternativa necesaria, deseable y posible. Sigo convencido asimismo de que el marxismo —no obstante lo que en él haya de criticarse o abandonarse— sigue siendo la teoría más fecunda para quienes estamos convencidos de la necesidad de transformar el mundo.
>
> […] Aunque haya en el camino retrocesos, obstáculos y sufrimiento.

Indisolublemente ligada a la fortaleza moral que distingue su vida y su persona ha estado en Sánchez Vázquez su preocupación filosófica por la ética y el ámbito de la moral. Preocupación que ha dado lugar a varios capítulos o pasajes de su obra y , en especial, a la redacción de su conocido libro de texto para la enseñanza de la ética en el nivel de bachillerato, que hasta su edición de 2003 llevaba sesenta y cuatro impresiones.

El libro *Ética* surge, según lo hace expreso reiteradamente su autor, por inspiración del movimiento del 68, de esa juventud que irrumpía en la historia demandando otros valores, buscando transformar el mundo existente, dando —a pesar de su "espontaísmo"— una significativa lección moral a la sociedad.

Es en ese momento histórico, y en México, cuando Sánchez Vázquez percibe la exigencia de que esa juventud cuente con el texto de una nueva ética, distinta de tantos y tantos textos alejados de la realidad histórica y social, o bien de los propios manuales marxistas en los que la moral queda por completo subordinada a la política, encapsulados dogmáticamente en la mera prédica partidista; escritos en los que priva una visión acrítica, mecánica y reduccionista del propio marxismo para la cual, por ejemplo —como lo afirma Lenin, citado por el propio Sánchez Vázquez—, "la moral revolucionaria es la moral que sirve a la revolución".

El éxito que ha tenido el libro de texto de Sánchez Vázquez se debe, según su autor, a la nueva forma de tratar los problemas morales. Expresamente se adopta en él una posición y se comunica con singular vehemencia con la explicita intención de superar el eclecticismo y las posiciones medrosas o vergonzantes que —dice el autor— confunden a los alumnos, en vez de comunicarles la necesidad de tener "una posición franca y decidida" de que sean capaces de la " afirmación plena de su convicción más intima", en contraste con la mera aceptación de lo externo o la adaptación convencional. El texto de *Ética* busca en concreto —como también se asevera en él— "impulsar las vías de una transformación política y social" . Pero todo ello no como expresión de "doctrinarismo o partidarismo a ultranza". En su libro *Ética*, así como en sus cursos y conferencias, Sánchez Vázquez busca transmitir, ciertamente, la misma seguridad de sus convicciones y de sus esperanzas.

Acaso una consideración critica del libro de texto pueda señalar límites a su propósito de salvaguardar la fundamental especificidad e irreductibilidad de la dimensión ética de la existencia humana, de discurrir más allá del partidarismo, de la proclama ideológica y dogmática. Pero tal visión crítica no puede desdeñar lo que el marxismo de Sánchez Vázquez supera y avanza en estos aspectos ni el hecho mismo de que la crítica, la discusión y la confrontación con las otras ideas y posiciones forma parte de lo que él mismo promueve.

5

Entre las ideas *éticas* de Marx y del marxismo que Sánchez Vázquez desarrolla, tanto en su libro de texto como en otros ensayos, y a las que yo quisiera muy brevemente prestar atención, estarían:

1o. Su distinción entre ética y moral, desde la cual se reconoce la índole filosófica de la ética como teoría de las morales, como filosofía moral, a la vez que su *no neutralidad* absoluta, y en consecuencia, su capacidad de proponer valores —aunque no escape del todo a la ideología. Y tratándose de las morales, su evidente pluralidad y, con ella, su carácter histórico y concreto, no formal ni universal.

2o. La necesidad de atender a los hechos morales en su concreción histórica y social implica verlos en sus condicionamientos económico, político y social; de reconocer, en suma, la función ideológica de la moral, que como parte de la superestructura sirve a los intereses de clase.

“Es forzoso destacar aspectos silenciados por completo en las éticas tradicionales, como son los factores sociales de la realización moral (relaciones económicas, estructura política y social y superestructura ideológica de la sociedad”).

3o. Al mismo tiempo, la ética de Sánchez Vázquez se asienta en el reconocimiento de *la especificidad de lo moral*; en el hecho de que ella remita a los individuos concretos, a su conciencia y a su libre asunción de los valores y los deberes.

Éste que es en general el gran reto de la filosofía marxista en tanto que filosofía: dar razón de la especificidad e irreductibilidad, de la autonomía, por relativa que sea, del reino humano de la cultura: del arte, la ciencia, la moral, la filosofía misma.

La moral se define por ser convicción interior y autodeterminación. Y para Sánchez Vázquez, como ya se apuntaba, deben complementarse la moral y la política. Cuando ésta prescinde de la moral se desemboca en una concepción meramente realista y eficaz de la política, como justo ha ocurrido en el socialismo real. Aunque tampoco se trata de afirmar una moral sin política para la cual, dice Sánchez Vázquez, hay que salvar los principios aunque se hunda el mundo. Debe haber una interdependencia de ambas.

4o. El marxismo de Sánchez Vázquez reconoce, en efecto, esa "autonomía relativa" de la superestructura histórica, así como la validez, y hasta la posibilidad de universalizarse, que pueden tener muchos valores gestados históricamente, como son los que él expresamente menciona —identificándolos con los valores de una genuina "izquierda": dignidad humana, igualdad, libertad, democracia, solidaridad y derechos humanos…

A la mencionada dualidad de perspectivas del marxismo entre el orden de la necesidad histórica del proceso económico-político y el de la libre y consciente proyección al ideal, corresponde la tradicional distinción entre hechos y valores, los cuales también son para Sánchez Vázquez susceptibles de compaginarse —más allá de la "guillotina" de Hume o la falacia naturalista de Moore.

La ética estaría, naturalmente, en la esfera del valor y del discurso "justificativo" que Sánchez Vázquez busca conciliar con el de hechos o "explicativo", sin que se pierda la ya aludida especificidad. Se trata de superar la distinción entre juicios de valor y juicios de hechos y, como afirma también Villoro, "en la literatura en lengua española Adolfo Sánchez Vázquez presenta una versión de esa estrategia interpretativa".

Reconocer así que la conciencia moral constituye un factor causal del proceso de transformación abre la posibilidad de articular la política con la moral y de delinear los rasgos de la nueva moral marxista...

Los fundamentos de la teoría marxista de la moral se encuentran para el autor del texto de ética en la teoría marxista del hombre, misma que se traza con cuatro rasgos principales:

—El hombre como ser real es para Marx, en unidad indisoluble, un ser espiritual y sensible, natural y propiamente humano, teórico y práctico, objetivo y subjetivo.

—El hombre es el *ser de la praxis*, de la acción del trabajo, de la producción y la creatividad. Su capacidad de transformar la naturaleza y crear un mundo humano.

—El hombre como *ser social* se hallan entramado en las relaciones de producción, base de las otras relaciones.

—El hombre como *ser histórico* es el hombre económico-político social, que cambia conforme a leyes, por contradicciones internas,

en marcha ascendente y de acuerdo con un proceso "objetivo e inevitable, pero no fatal" —como lo expresa Sánchez Vázquez.

6

La *nueva moral marxista* surgiría evidentemente de la abolición de la sociedad dividida para lograr ser la moral verdaderamente humana y universal en la que se realiza "el hombre nuevo" que corresponde al hombre total pensado por Marx. La moral que en verdad da cumplimiento a lo que el hombre esencialmente es. Esta nueva moral apunta hacia la moral verdaderamente universal que ya no responde a intereses particulares: la moral universalmente humana.

7

Pero ha de insistirse: la meta de la nueva moral no adviene por sí sola de manera indefectible y mecánica: es al mismo tiempo lucha moral por ella; la moral misma es factor decisivo que interviene también en la transformación radical de la sociedad —como se ha dicho. El hombre debe tomar conciencia, y hacerse partícipe como sujeto activo en el proceso transformador, y esto constituye un imperativo moral y deber ser supremo, pues hay que evitar que la historia "pueda tomar otro curso si el hombre no actúa conscientemente como sujeto de ella".

Repitamos lo dicho por Sánchez Vázquez:

"Hoy estoy más convencido que nunca de que el socialismo sigue siendo una alternativa necesaria, deseable y posible. Sigo convencido asimismo de que el marxismo —no obstante lo que en el haya de criticarse o abandonarse— sigue siendo la teoría más fecunda para quienes estamos convencidos de la necesidad de transformar el mundo".

Con este mensaje vivo y esta apuesta por un mundo mejor llega Sánchez Vázquez a sus noventa años. Felicidades, doctor, por la integridad con que ha vivido "sus trabajos y sus días".

Adolfo Sánchez Vázquez

VÍCTOR FLORES OLEA

Resulta esta ocasión propicia para expresar mi admiración por Adolfo Sánchez Vázquez, y para rendir homenaje a un hombre, a un maestro universitario y a un pensador que ha sido admirable por sus calidades morales e intelectuales, y que ocupa un lugar único en el desarrollo de la filosofía en México en la segunda mitad del siglo XX y en lo que va de este nuevo siglo, y seguramente, para fortuna de todos, durante muchos años más.

No se trata de una admiración de circunstancia sino de la expresión de una certeza: en un tiempo de tantos abandonos la obra y persona de Adolfo Sánchez Vázquez nos refuerzan en la confianza de que el mundo puede ser mejor y mejores las relaciones sociales, propiamente humanas. Un mundo más solidario, más justo y democrático, que es en definitiva la lucha fecunda del maestro Sánchez Vázquez a lo largo de su vida.

Lo anterior porque en el horizonte de la vida de Adolfo ha habido pérdidas desgarradoras (por ejemplo, el golpe fascista en su patria de origen y en todo el continente europeo, que se cuenta sin duda entre las etapas más atroces de la humanidad), y el hecho abrumador de que las conquistas sociales, por más modestas que hayan sido en varios continentes y países, se diluyen hoy en el desenfreno de los intereses privados que persiguen una acumulación sin medida para la que resulta una insignificancia la miseria de millones de hombres en todos los rincones del planeta. Tal vez el hecho más grave a que se enfrenta la humanidad en este inicio del siglo.

Y, por supuesto, no puede dejarse de mencionar el derrumbe de aquel "socialismo que realmente existió" y que, no obstante las esperanzas que suscitó en sus inicios, y más allá, se precipitó en la impostura y en

la negación de los principios que un día le dieron vida. Para quienes han pensado y luchado por el socialismo, aún con la convicción de que aquél existente había abandonado las metas del origen, y en más de un sentido se había colocado en sus antípodas, el fracaso significó un duro golpe porque ni siquiera cupo una posible reforma. El resultado fue la negación de las esperanzas y de las militancias, a veces heroicas y otras perversas.

Pero en el tiempo de Adolfo Sánchez Vázquez también encontramos triunfos dignos de recuerdo. Algunos: el fin de la dictadura que lo expulsó de su casa y permitió la fortuna de que México lo recibiera con su fecunda vida, esta Casa de Estudios en primer término. El fin del sistema colonial en continentes enteros que sin embargo originó, es verdad, otros ingentes problemas que aún aguardan solución. Y para no pretender ni de lejos ser exhaustivo, la rebelión hoy de buena parte del mundo en contra del nuevo capitalismo globalizado, saqueador y empobrecedor. Siempre contando las batallas por un mundo mejor, en cualquier parte, con el decidido apoyo intelectual, moral y político de Adolfo Sánchez Vázquez.

Tal es la prueba práctica de su grandeza y reciedumbre. Una reciedumbre sin desmayos ni intervalos, que es la prueba irrefutable de cómo él ha entendido vitalmente la relación entre la moral y la política. Es decir, en primer lugar como compromiso insoslayable, como tarea de la inteligencia que necesariamente tiene consecuencias prácticas, también en el campo de la política. Tarea de la inteligencia que figura un mundo más humano y lucha por realizarlo. Sí, tal vez el acercamiento más seguro a la vida y obra de Sánchez Vázquez lo encontremos en la esfera de lo que se ha llamado el "pensamiento utópico".

"Pensamiento utópico" no por desfasado en el tiempo y sin lugar, sino en cuanto obra de la inteligencia, de la voluntad y la moral que se opone al vigente y opresivo estado de cosas y ofrece, con sólidos argumentos, posibilidades alcanzables de una nueva realidad que permita a la sociedad y al individuo ejercer sus facultades y libertades hoy negadas. El significado profundo de la filosofía moral de Adolfo Sánchez Vázquez y de su relación con la política: la emancipación humana no únicamente como promesa abstracta sino como posibilidad concreta por la que vale la pena vivir y aun morir.

En sus reflexiones sobre filosofía moral Sánchez Vázquez insiste en que la dimensión ética del hombre no puede entenderse como decisionismo aislado de las relaciones sociales y políticas, y tampoco como utilitarismo que al final de cuentas nos remite al individuo solitario y egoísta. La conducta ética, el acto moral, es siempre el de un sujeto que pertenece a una comunidad humana y, por tanto, está por necesidad históricamente determinado. Las decisiones morales estarían siempre vinculadas a una totalidad de elementos: motivos personales, intenciones, resultados y consecuencias en unidad indisoluble.

La libertad, la capacidad de optar, ese rasgo distintivo del ser humano y fundamento del acto moral, que se desvanecería en la circunstancia de un determinismo que precisamente anularía la posibilidad de la elección y la decisión. Sólo es libre la decisión que no es forzada ni impuesta de fuera. Libertad fincada en la conciencia y responsabilidad del ser humano, y hasta en su carácter, que es dinámico y variable también, y desde luego asentada en un horizonte de valores o convicciones que el individuo considera virtuosos, que aprecia como virtud realizar.

En el trabajo humano, en la capacidad del hombre para transformar a la naturaleza, se proyecta una de sus capacidades extraordinarias: su facultad creativa, es decir, la producción de objetos en los que, al plasmar sus fines y proyectos, deja su testimonio de ser humano. Por ello, nos dice Sánchez Vázquez que "en el trabajo, a la vez que humaniza a la naturaleza exterior, el hombre se humaniza a sí mismo, es decir, desarrolla y eleva sus capacidades de creación". Y "su valor radica ante todo en su poder de humanización: el hombre ha de trabajar para ser verdaderamente hombre". Por eso es que para Adolfo Sánchez Vázquez la fundamental tarea ética y moral consiste en luchar en contra de las condiciones sociales que convierten al trabajo del hombre en trabajo "enajenado", es decir, en trabajo que no le pertenece porque no responde a sus fines y necesidades, trabajo que no es creativo en el sentido propio del término y cuyos provechos tampoco le pertenecen porque responden a las finalidades de otros afuera, el sistema y los individuos que explotan y expropian el trabajo de los demás. En las condiciones de la producción capitalista esta negación del trabajo humano como trabajo creativo llegaría a un extremo intolerable.

En estas apretadas alusiones a algunas de las ideas de Adolfo Sánchez Vázquez en el campo de la filosofía moral y la política no es difícil reconocer algunas de las orientaciones básicas que han definido su propia biografía, y que la convierten de tal manera en paradigmática y admirable. He aquí otra vez, en la vida de nuestro homenajeado, esa unión de una pieza entre convicciones, reflexión y proceder moral. Una de las cuestiones decisivas que aparece en las reflexiones sobre moral de Adolfo Sánchez Vázquez tiene que ver con las relaciones entre medios y fines. Aquellos, los medios, no pueden negar a los fines declarados o no, porque entonces estamos ante una grave mistificación y ante la negación del acto moral mismo, ante la cancelación o incluso ante la traición del proyecto propuesto.

La reflexión se aplica tersamente al campo de la política, y desde luego, al caso del estalinismo, en que los fines de la retórica declarativa —una sociedad socialista y emancipada— fueron negados y traicionados por las prácticas persecutorias y los crímenes de Stalin, y más generalmente por la dictadura burocrática de ese sistema hasta su desaparición. La necesaria correspondencia entre fines y medios de la reflexión moral de Sánchez Vázquez ilumina en varios aspectos el desastre político del "socialismo realmente existente". El fin no justifica los medios y la revolución no puede desvincularse de la ética: los medios deben ser adecuados al fin elevado de la revolución, que resulta imposible si no hay una transformación de las conciencias y de las relaciones humanas, nos dice Sánchez Vázquez. Teniendo a la vista la perversión política y moral que significó la historia de tales "socialismos" —la pretendida emancipación humana a través de una sangrienta dictadura— no puede sorprender demasiado su hundimiento y aún su desaparición.

Pero visto retrospectivamente es muy posible que la inmensa mayoría de los socialistas a finales de la década de los ochentas, pensaran mucho más en las posibilidades de una "reconversión" o "reforma" profunda del sistema que en su desaparición súbita, que sorprendió por igual a tirios y troyanos. Inclusive los más acérrimos críticos —digamos los trotskistas— pensaban más en una nueva revolución desde dentro que en el hundimiento del sistema.

Por supuesto no es el momento de ir más lejos sobre la variedad de causas, que seguramente son numerosas y complejas, de tal quiebra

histórica. Lo que me interesa subrayar ahora es que ese hecho histórico ha tenido consecuencias del mayor impacto en el campo del pensamiento socialista y del marxismo. ¿Cómo, en nombre de ese pensamiento, que implicaba también una moral, se pudieron cometer tales crímenes y fechorías? ¿Es posible aún sostener la necesidad del socialismo, y aún su conveniencia? ¿En nombre de qué principios y valores se puede aún luchar por el socialismo y en nombre del socialismo? ¿Y qué impactos tuvo el fenómeno precisamente en el campo de la praxis revolucionaria, cuando el mundo parece haber cambiado tanto respecto a la composición de las clases sociales desde finales del siglo XIX?

No es la ocasión para responder mínimamente a estas cuestiones. Sin embargo, permítanme decir que la contraparte del socialismo —es decir, la evolución concreta del capitalismo globalizado al menos en los últimos quince años, después de la caída del "socialismo real"— no sólo ha justificado sino hecho necesario continuar con el análisis crítico del capitalismo a partir de la obra de Carlos Marx. Las devastaciones planetarias originadas por la globalización neoliberal exigen el análisis crítico y científico, que de hecho se empatan, de la nueva situación del mundo. Y allí encontramos que los estudios críticos más complejos y profundos del capitalismo en su fase actual se producen desde la perspectiva del marxismo, que por cierto exige la actualización de sus instrumentos de conocimiento en función del desarrollo histórico del objeto estudiado: el capital en una nueva o nuevas fases de evolución. Hasta aquí, me parece que no habría tan grave discusión.

Pero uno de los problemas mayores a que se enfrenta el socialismo hoy es el de los caminos de su realización, el de la praxis concreta de su producción. Aquí, las ideas maestras de finales del siglo XIX y principios del XX, que fueron aceptadas como indiscutibles, han entrado en crisis y discusión de ninguna manera simples. La idea de un solo partido privilegiado como partido de la revolución parece ya de dudosa, por no decir de imposible vigencia. La idea misma de la revolución como obra de una sola clase social también privilegiada por la historia: el proletariado parece exigir también nuevos análisis y discusiones. En todo caso, la rebelión de protesta y rechazo al capitalismo neoliberal y sus destrozos se universaliza y desde hace ya algunos años incluye una gran variedad de sectores sociales que son seguramente los nue-

vos explotados y "condenados de la tierra", como diría Franz Fanon. Aunque debe subrayarse: en las fundamentales luchas antisistémicas el proletariado recupera un papel activo que parecía perdido, por ejemplo en México, que ha operado las principales movilizaciones en contra de las privatizaciones, del desmantelamiento de los derechos obreros y, para decirlo en una palabra, en favor de la soberanía nacional. Desde luego sus protestas no están dirigidas ni encabezadas por ningún partido político en situación de privilegio, sino que se presentan como ampliamente variadas y aún difusas, pero eso sí ganando cada día más adeptos y militantes, incluido el radical rechazo a las nuevas guerras de conquista del imperialismo. He aquí, ni más ni menos, algunas de las consecuencias teóricas y político-prácticas a que dio lugar el fin de los "socialismos realmente existentes". Un mundo abierto a la discusión y a la reflexión.

Discusión y reflexión abiertas a que preparó en más de un sentido Adolfo Sánchez Vázquez con su enseñanza de un marxismo creativo y libre en un tiempo de dogmatismos obcecados e imposiciones verticales. Batalla en contra de la verdad revelada, la obra de Sánchez Vázquez resulta entonces un modelo valiente y actual necesario a la exploración de temas negados o trivializados por ese marxismo fácil que creía saberlo todo y que ha preferido simplificar y deducir partiendo de una doctrina supuestamente acabada, en vez de enfrentarse a los problemas con el ánimo de la investigación genuina y el descubrimiento, como tantas veces enseñó el propio Marx.

Pongo punto final a esta intervención, deseando fervientemente que Sánchez Vázquez, todavía por largo tiempo, continúe reflexionando sobre tales problemas y otros más. Y, lo que es más importante, enseñándonos a vivir con la calidad y honestidad de una pieza que lo distinguen como un mexicano de excepción.

Adolfo Sánchez Vázquez, o de la pasión por la justicia

ANA MARÍA RIVADEO

Estamos aquí en un acto de justicia con un hombre. Y por tanto en un acto que no puede realizarse sin referencia a una política de la memoria, de la herencia y de las generaciones. Es decir, sin remitirnos a otros: tanto a los que ya no están, como los que no están todavía: los ausentes. Ésos en quienes hace presencia el carácter vivo del presente, siempre excedido tanto por su porvenir como por su pasado. Y, por eso, permiten reconocer la índole desquiciada del presente como movimiento, su *historicidad*. Esa historicidad que hace del presente una experiencia del pasado como porvenir.

En esta línea, ser justos involucra ubicarnos más allá de un presente clausurado en sí mismo, y de su simple reverso meramente negativo. Exige, más bien, colocarnos en esa dimensión de la historia que desborda a la empiria, y orienta hacia alguna evidencia sobre lo que tiene *valor*, *axia*: *dignidad*. Esa dimensión que Kant situaba por encima de todo valor comparable, como dignidad incondicional, y en cuyo más allá de la empiria inmediata cifraba lo humano civilizatorio. Como si lo propiamente humano residiera en un sobrevivir de lo humano sobre huellas que desajustan permanentemente la identidad del presente consigo mismo. Esto es, la definición positivista e idealista de lo real.

El plano de la axia, de la dignidad, remitiría entonces a una producción colectiva a la vez que *constituida*, *autoconstituyente* de lo humano. A eso que la filosofía ha investigado siempre como espíritu, y demanda el hacer y el saber acerca de un objeto que, en cuanto irreductible a lo dado, tiene siempre algo de ausente. Un objeto que posee, sin embargo, al mismo tiempo, una presencia perentoria. Esa presencia de lo ausente que obsesiona y asedia[1] al presente, al modo de una deuda. Como el

[1] J. Derrida, *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1995.

fantasma del comunismo en la Europa de Marx. O el fantasma del colapso masivo de los lazos sociales que atraviesa todas las construcciones colectivas en nuestros tiempos del terror, las guerras infinitas y los discursos sobre el fin. Que advierte hoy sobre la amenaza de instituir el pánico mutuo en el único vínculo de sobrevivencia colectiva disponible: sobre la amenaza de demolición misma de lo humano. Y exige al ser humano levantarse en ese surco angosto que media entre el horror y la simbolización. Elaborar lo mortífero para hacerlo significable, transformable y, por ende, trasmisible, heredable, inscribiendo una memoria y construyendo una historia.

Así, un acto de justicia engarza siempre con un saber que quiebra la invisibilidad de lo ausente, lo trae a la presencia, da testimonio, lo inscribe y lo hereda contra el olvido, el borramiento, la venganza o el crimen. Un saber que, como saber del duelo y de la deuda (Trauer), es trabajo de la memoria: el saber de la historia. Porque la matriz del espíritu es el trabajo, la construcción de lo humano civilizatorio, de la cultura. Como dice Valery, ahí donde el espíritu no es sino cierta potencia de transformación, "el espíritu del espíritu es el trabajo",[2] una *praxis*.

El espíritu trabaja sobre la herencia, y por tanto sobre la deuda. Pero la herencia no es nunca una cosa, ni es unívoca, natural, o transparente. Apela, pero al propio tiempo desafía a la interpretación. Exige una tarea, un desciframiento y una elección: un saber y una producción sobre las marcas y las huellas de la herencia. Y en esa medida pone en centro la cuestión de la relación con los otros: el tema de *la justicia*.[3] La justicia no como contabilidad, premio, economía de la restitución o del castigo, sino como aquello que en esa relación con los otros *hay que ser, y hay que hacer*, lo que quiere decir, también, *pensar*. Sin desmedro, pero al mismo tiempo más allá del derecho, la compensación, el pago o la expiación, la justicia (*Diké*) es aquí juntura, lazo, articulación: construcción de comunidad. Es algo que se da sin intercambio, y deja al otro lo que le corresponde como propio. Lo reúne consigo mismo a través de nuestra unión con él, sin perjuicio de las diferencias y las heterogeidades. Así, la justicia no sería tanto un mantener unida la disparidad, como

[2] P. Valery, "Lettre sur la societé des esprits", en *Ouvres*, París, Gallimard, 1957.
[3] Lévinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 1987.

el colocarnos allí donde la disparidad misma mantiene la unión: ese ir hacia un porvenir que nos junta, como un nosotros, con nosotros, y con los otros. La *Diké*, "ese mundo donde caben todos los mundos": la utopía que ha acompañado toda la historia de la humanidad, porque le es constituyente.

La justicia emerge así, desde la axia, como *el secreto de la autoproducción histórica de lo humano, y el secreto de su poder*. El secreto y el poder de que participamos, y al mismo tiempo construimos, sabemos y heredamos. Ese más allá poderoso de lo humano colectivo, donde el presente se halla siempre desbordado por su porvenir y su pasado, y lo producido por la energía de la transformación. Donde a veces el muerto es más poderoso que los vivos, y los certificados de defunción sólo declaraciones de guerra, agitadas pesadillas del acto homicida, o gesticulaciones maníacas frente a la vitalidad resistente de la praxis humana.

Intentando un acto de justicia estamos hoy, como herederos, con alguien que vertebró su hacer y su saber, su vida entera, en torno a ella. Combatiente de la Guerra civil española, su poeta, atravesado por el hachazo del exilio. Filósofo de lo que constituimos y nos constituye como sujeto humano colectivo en la praxis y el saber de la praxis y, por eso, luchador anticapitalista y teórico marxista. E igualmente, desde ahí, crítico de muchas de las encarnaduras de esas luchas y sus teorizaciones. Forjador, en suma, de una cultura socialista, democrática y crítica, este hombre atravesó muchas muertes, personales y colectivas, con el pulso ardiendo de su pasión por la justicia. Y logró hacer palabra de esa pasión y sus trabajos del duelo, para simbolizarla, significarla, inscribirla, trasmitirla, heredarla. Filósofo de la praxis, entonces. Y por tanto, filósofo de la justicia (axia) en cuanto *tensión* entre política y moral: ese lugar donde la construcción de lo humano colectivo pasa siempre por los difíciles enlaces entre lo producido y lo que lo desborda, constituyéndolo y llevándolo más allá de sí en cuanto historia humana.

Combatiente de ese saber, nada menos *real* para Sánchez Vázquez que la definición filosófica *positivista* de lo real, y que el pragmatismo en la política. Pero, al mismo tiempo, nada más positivista que el *idealismo* abstracto propio del utopismo, el teoricismo, el eticismo o el voluntarismo. Su crítica del entonces llamado "socialismo real" está hecha,

justamente, de ese saber, cuando se pregunta: "la cuestión de fondo es la de si lo que es real (en el socialismo real) es también socialismo".[4] Y al cuestionar enfrentándose a Schaff, para quien era "utópico exigir la perfección del concepto", "¿cómo puede darse una sociedad socialista que excluya de su supraestructura política la democracia?"[5]

Para Sánchez Vázquez la crítica del "socialismo real" es crucial para el porvenir humano, toda vez que el "socialismo real" ha minado *el ideal socialista*. O sea, "la conciencia de la necesidad, de la justeza y deseabilidad del objetivo socialista". Y sin ese ideal el socialismo no puede sostenerse, ni ahora ni en el futuro, en cuanto en él reside la *realidad* del socialismo: su *valor* como proyecto humano de justicia y liberación y, por ende, asimismo, su condición de posibilidad histórica *objetiva* —su necesidad y su capacidad para movilizar las energías sociales para luchar por él.[6]

La realidad del socialismo es aquí una *tensión*: si por una parte resulta irreductible a lo dado empíricamente en el llamado "socialismo real", tampoco consiste, por la otra, en alguna abstracción ideal exterior a la empiria. La realidad del socialismo reside, más bien, en esa tensión en la que lo que es despunta siempre lo que aún no es, exponiendo la densidad y perentoriedad de esa ausencia. Una tensión que al orientar hacia un porvenir que es ya presente, quiebra al mismo tiempo tanto la tentación positivista como el espiritualismo idealista. La tensión en que consiste lo real, su ser, es la praxis humana, la historia, de la que emergen los extremos de lo ideal y de lo dado, pero también su articulación. De ahí que sólo desde su horizonte sea posible rehusar la galería de espejos hechas del achatamiento empirista y del idealismo abstracto. Y, por ende, enlazar ética y política rechazando la doble vertiente del pragmatismo y el eticismo. Esto es, la inexorabilidad de la degradación empírica de los ideales humanos de emancipación y de justicia, y la expulsión correlativa de la axia, la *diké*, la dignidad, al exterior de la historia humana práctica.

[4] A. Sánchez Vázquez, "Ideal socialista y socialismo real", 1981, en *A tiempo y destiempo*, México, FCE, 2003, p. 439.

[5] *Ibid*., p. 445.

[6] *Ibid*., p. 449.

El llamado "realismo" en política no consiste sino en esa deportación de la ética respecto a lo real, con lo que el reconocimiento de los valores humanos puede, en todo caso, apilarse en el no-lugar espiritualista del utopismo como complemento compensatorio. Sánchez Vázquez logra desmontar esa operación teórica, levantar un sólido bloque entre ética y política, y situar la realidad del socialismo en la medida en que define lo real por la praxis: a través de la forma de su hacer, la *lucha*, y de la forma de su saber, la *crítica*. De ahí que sostenga:

> Hay que asumir críticamente el "socialismo real" […] para seguir la lucha por el socialismo. Asumirlo críticamente quiere decir no ignorarlo en nombre de un marxismo "puro" o de un socialismo "incontaminado". Aunque *duela* reconocerlo, el "socialismo real" forma parte de la historia real, compleja y contradictoria de la lucha por el socialismo […] porque el socialismo no es la simple aplicación de una idea, o el ideal inmaculado que para no mancharse no debe poner nunca el pie en la realidad […] Mientras exista la necesidad objetiva y subjetiva de transformar el mundo, el socialismo como objetivo —el ideal socialista— subsistirá.[7]

"Asumir críticamente" el socialismo real es aquí reconocerlo como *propio* de nuestra historia, de la historia del socialismo, de la construcción humana de la *Diké*. Pero al mismo tiempo reconocer que "*falta lo que falta*":[8] eso que se sabe que falta en lo que es para ser real, y que al tiempo que lo sostiene, lo historiza como futuro posible, necesario y deseable. Creíble. Esa ausencia presente que emerge de la praxis humana, única dimensión en la que puede fundarse la confianza que demanda una ética humanista laica. Esa tensión entre lo real y lo ideal, entre lo posible y lo realizable, que destaca la utopía moderna en su viraje inmanentista, y que confiere al socialismo de Marx un componente utópico abierto al porvenir, y contrapuesto a todo reduccionismo determinista o cientifista. De ahí que, en unidad indisoluble con la *crítica* de lo existente, el *conocimiento* de la realidad a transformar y la *acción*

[7] *Ibid*., p. 451.

[8] Subcomandante Marcos y Paco Ignacio Taibo II, *Falta lo que falta*, *novela a cuatro manos*, México, La Jornada, 2005.

práctica, esa densidad utópica del socialismo como proyecto de emancipación humana constituya, en la perspectiva de Sánchez Vázquez, un aspecto esencial del pensamiento de Marx.[9]

Colocado en el horizonte de la manía por extender certificados de defunción con que el neoliberalismo ejercita y celebra su victoria a caballo de los dos milenios, Sánchez Vázquez reflexiona en torno a estos empeños funerarios sobre el fin: "el fin del marxismo, de la historia, de la modernidad, del socialismo y, por último, ese fin de los fines que vendría a ser el fin de la utopía".[10] Y enuncia siete tesis sobre la utopía que podrían condensar su concepción en torno al tema que nos ocupa.

La utopía moderna tiene *lugar*, dice Sánchez Vázquez. Un lugar que compete al orden del *tiempo*, y que es *real* en el fluir de éste: en el presente como anticipación, y en el futuro en cuanto dimensión de su realización. Como anticipación, la realidad de la utopía consiste en la *crítica* de un determinado presente humano, cuya existencia niega o borra valores y principios que la crítica asume, recoge, resguarda y hereda para el futuro. De ahí que la realidad de la utopía resida también en el futuro como dimensión que, desde el propio presente, resulta *éticamente* superior a éste (Tesis 1).[11] No hay utopía sin crítica, y no hay crítica sin resguardo de valores que han de objetivarse en lo que no siendo aún, se considera que *puede y debe ser* (Tesis 2).[12] La crítica expone una *distancia* en el seno de la realidad humana, entre su objetividad inmediata y su existencia deseable-posible, que la utopía apunta a articular, unir, reunir, sin jamás lograrlo totalmente. Por donde puede afirmarse contundentemente que "*lo ideal no se agota en lo real*" (Tesis 3).

Pero la utopía es real no sólo en cuanto lo existente genera una idea o imaginario del futuro, sino también en cuanto tiene *efectos e inspira prácticas* humanas *en lo existente* (Tesis 4). Así, utopía e ideología se imbrican necesariamente, en la medida en que ambas responden a intereses y aspiraciones de determinados grupos sociales, independientemente

[9] A. Sánchez Vázquez, "La utopía del fin de la utopía" (1995), en *A tiempo y destiempo*, p. 551.

[10] *Ibid*., p. 545.

[11] *Ibid*., p. 553.

[12] *Ibid*., p. 554.

de su densidad epistemológica. Sin embargo, si bien toda utopía entraña una ideología, no toda ideología genera una utopía: la utopía supone siempre un conjunto de valores que la vertebran como crítica de lo existente, y que aspira a realizar en su propuesta alternativa. Ciertamente, una ideología conservadora no puede producir una utopía. En cuanto acepta y justifica lo existente, no necesita una alternativa histórica, ni consistencia crítica alguna (Tesis 6).[13] Este deslinde entre ideología y utopía a través de la crítica permite a Sánchez Vázquez culminar una operación filosófica decisiva. Los enlaces tejidos entre utopía, ética, política y crítica han permitido eludir los peligros del determinismo positivista y del pragmatismo político —el achatamiento "realista" de lo real sobre lo dado. Y, asimismo, los que acechan desde el utopismo y el voluntarismo abstractos. Así, ahora es posible decantar una concepción de la historia, de la praxis y de lo real de índole inmanente, axiológicamente jerarquizada y orientada, realizable y, al mismo tiempo, abierta a las vicisitudes de la construcción de lo humano.

"La utopía —nos dice Sánchez Vázquez— se mueve entre dos extremos: lo imposible y lo posible. Lo imposible no impulsa su realización; lo posible, sí. Pero nada garantiza de antemano esa realización" (Tesis 7).[14] De modo que si la utopía es real en el presente como *proyecto* humano de índole *crítica* —lo que emerge como posible bajo determinadas condiciones—, su *realización* en el futuro involucra también, en el propio presente, ciertas producciones humanas indispensables. A saber, una *ética* y una *política*. Un conocimiento acerca del valor del proyecto y de su superioridad sobre lo existente, al tiempo que una voluntad y una acción material colectivas. Lo real humano y la utopía enlazan su consistencia de modo inextricable, en cuanto sin la utopía "el hombre perdería su voluntad para dar forma a la historia y, por tanto, también su capacidad para comprenderla".[15] Como todos los puentes, la historia consiste en la imbricación de esas tensiones múltiples. Y sólo en la articulación de éstas la utopía humana de la *Diké* resulta una empresa al mismo tiempo posible, realizable y digna por la cual

[13] *Ibid.*, p. 556.
[14] *Idem.*
[15] *Ibid.*, p. 562.

luchar, aún cuando sea incierta y nada la garantice o asegure contra su perversión. De este modo, "porque la distancia entre lo ideal y lo real, aunque se aproximen, no puede colmarse; porque lo posible no puede reducirse a lo real ni a un único y mejor posible y, por último, porque la historia y la sociedad no puede tener fin —mientras no acaben con ellas un holocausto ecológico o nuclear—…, hay y habrá utopías".[16]

Entre el allá y el acá, el pasado y el futuro, lo dado y el don de lo que adviene, la utopía de la justicia como pasión de la inteligencia y la voluntad parece condensar en Sánchez Vázquez el núcleo de su teorización en torno a la praxis y a la articulación entre política y moral. Será que esa utopía de la *Diké* sea para este hombre su modo de ser fiel a sí mismo. Acaso la manera más profunda del ser humano mismo de serse fiel, en cuanto contribuye a la medida común de lo humano. O la del exiliado —que Sánchez Vázquez siempre fue—, como fidelidad a aquello por lo que un día se fue arrojado al exilio, o a la humanidad. Ahí donde no el dónde, ni el cuándo, sino el cómo —ser fiel— es lo decisivo.[17]

[16] *Ibid*., p. 564.

[17] A. Sánchez Vázquez, "Fin del exilio y exilio sin fin", en *A tiempo y destiempo*, p. 572.

Adolfo Sánchez Vázquez: ideología y revolución

LUIS VILLORO

Mi relación con Sánchez Vázquez se ha ido desarrollando con una sólida amistad personal, basada en el aprecio mutuo. Pero, lo que importa más en este coloquio se ha expresado en un diálogo intelectual que exige críticas recíprocas y disquisiciones fundadas en argumentos racionales. Ese diálogo dio lugar a varios escritos de uno y otro, en diez años entre 1983 y 1994, en los que, por cierto, también intervino, con certeras observaciones críticas, Mariflor Aguilar.

Los diálogos se centraban en el concepto de ideología y sus repercusiones en la ética y en la política. Mientras Sánchez Vázquez sostenía un concepto "amplio" de ideología como conjunto de creencias condicionadas por las relaciones sociales, yo proponía un concepto "restringido" a creencias que funcionaran como un instrumento de dominación política. No se trataba de una distinción semántica sobre el significado de "ideología", sino de una discrepancia sobre concepciones éticas, sobre la tensión permanente que existe entre los valores éticos y la acción política que pudiera justamente conceptuarse en el concepto de ideología. Es esa tensión entre los valores éticos y el poder político la que adquiere una dimensión conceptual en la discusión entorno al concepto de ideología. Creo que la tensión entre valores éticos y poder se expresa ya, en el fondo, en ideas de Sánchez Vázquez en su tratado de *Ética* de 1919, y en su brillante ensayo *Del socialismo científico al socialismo utópico*, publicado en Era en 1975. Por mi parte, la tensión entre las ideas de poder y valor dio lugar a mi libro con ese mismo título, *El poder y el valor*, de 1997. Creo que la tensión (¿contradicción tal vez?) entre el ejercicio del poder político y los valores éticos ha estado en las reflexiones, tanto en las obras de Sánchez Vázquez como en las mías. Las reflexiones de uno y otro podrían verse como un diálogo

permanente en torno a los valores éticos y la acción política. ¿No es esa tensión la que existe en el fondo de toda ideología?

En efecto, mientras Sánchez Vázquez entendía por "ideología" creencias condicionadas por condiciones sociales, yo la utilizaba en un sentido estricto, como creencias con una función específica que pretendían justificar el nazismo, el fascismo o el estalinismo. La obra de Sánchez Vázquez, a mi juicio —decía yo—, intentaría expresar una concepción ideológica solamente en *ese* sentido.

Ahora bien, Sánchez Vázquez tiene razón al sostener que la tensión entre el valor y el poder sólo podría resolverse en una sociedad en que hubiera una conjunción entre el deber ser de la ética y la realidad social, en la realización —cito a Sánchez Vázquez— "de una nueva sociedad que, a la vez, se presenta como un ideal que se desea realizar, como un régimen social que *debe ser*".[1] Esa sociedad no excluiría juicios de valor. Superaría la utopía tanto con la conciencia de la necesidad social. "Permitiría concebir el socialismo como un ideal sin dejar de reconocer su producto necesario del desarrollo histórico, sin dejar de ver en él un ideal a realizar".[2]

Esta oposición entre el valor, realizable en una sociedad por venir, y el poder en la sociedad actual, es la oposición permanente en toda la historia. ¿No es la que ya advertía Sócrates entre los hombres que buscan una vida moral y los que buscan el poder? "Si una sociedad estuviera gobernada por hombres de bien —decía Sócrates— maniobrarían por escapar del poder como ahora se maniobra por alcanzarlo". Y siglos más tarde, el Subcomandante Marcos:

> Lo que nos hace diferentes es nuestra propuesta política. Las organizaciones políticas buscan el poder, sean partidos de derecha, centro, izquierda, revolucionarios... Nosotros no... No luchamos por tomar el poder, luchamos por democracia, libertad y justicia. Nuestra propuesta es la más radical que hay en México (y tal vez en el mundo, pero es pronto para decirlo); es tan radical que todo el es-

[1] Adolfo Sánchez Vázquez, *Del socialismo científico al socialismo utópico*, México, Era, 1975, p. 29.

[2] *Ibid*., p. 36.

> pectro político tradicional... nos critican y se deslindan de nuestro delirio.[3]

Este deslinde radical del zapatismo entre el valor ("democracia, libertad, justicia") y el poder es el tema de toda filosofía política. Es también el que se encuentra en la oposición que mencioné antes, entre el concepto amplio de ideología como creencias que están *condicionadas* por un poder y el concepto restringido como creencias que son un *instrumento* de un poder político. En el primer caso la ideología se entiende como expresión de necesidades sociales, en el segundo, como instrumento del poder para someter a las clases oprimidas. El concepto estricto de ideología —como instrumento de dominación— es el que se ha utilizado en la pretendida justificación de toda forma de totalitarismos; está basado en intereses de dominación y no en un interés libertario. Esta tensión permanente entre el poder y el valor explica, en la historia, la dialéctica de las revoluciones.

Las revoluciones son un caso histórico de cómo se puede dar una ruptura violenta entre lo deseable y deseado y el poder real, entre la exigencia de la realización del valor y la dominación existente. La lucha de clases, en la concepción marxista, expresa esta oposición entre la realidad de los oprimidos y el ideal proclamado por los opresores ("entre el amo y el esclavo" diría Hegel). En el hecho de las revoluciones se da esa ruptura en forma violenta, entre la realización del valor a toda costa y la realidad del poder opresivo. Esa ruptura revolucionaria condujo de hecho a su contrario: la dominación totalitaria en el nazismo o en el estalinismo, en contra de la sociedad sin clases pronosticada por el marxismo. Sin embargo, la ruptura revolucionaria ha fracasado siempre porque, buscando la realización plena de los valores sociales, logró su contrario: la opresión. Por querer buscar el bien, las revoluciones sólo han logrado el mal. La dictadura de los jacobinos fue el producto no querido de la revolución francesa, el totalitarismo estaliniano, de la soviética. En este proceso, la realización de la justicia por venir ha servido siempre como justificación de los males causados por la violencia revolucionaria.

[3] "Libertad, democracia y justicia, delirio del EZLN", en *La Jornada*, México, 3 septiembre de 1994.

Tratar de justificar el mal por el bien ha sido siempre la maniobra de la mistificación moral. Ésa ha sido la operación que, consciente o inconscientemente, se ha ejercido en la justificación de las revoluciones.

La revolución en un país se concibe como un corte radical, una ruptura con un pasado de opresión. El mal de la revolución no consiste en la praxis y voluntad de transformación radical de la sociedad, sino en que esa transformación se realice con una ruptura súbita, que no admite grados y mediaciones con el mal existente. La destrucción del pasado no genera entonces un bien superior. En eso estriba su utopismo. Si la revolución ejemplifica una forma de utopía no es por intentar lograr el bien, sino por tratar de hacerlo mediante una ruptura drástica con el mal existente.

En la revolución francesa, los jacobinos están prendados de la virtud republicana. Su utopía no consiste en la proyección de un cambio radical en la sociedad sino en que ese cambio tiene que realizarse de golpe. Por eso los virtuosos tienen que oponerse a los tibios y mediocres y acabar con ellos. La guillotina es el instrumento de la realización de un bien superior, sin mácula.

En la revolución soviética, desde Lenin y Trotsky, tiene que ejercerse la violencia a muerte contra mencheviques y socialrevolucionarios para asegurar la revolución. Un nuevo terror anticipa la tiranía estalinista.

En la revolución cultural de Mao, la condena y humillación de los disidentes es exigida por el nuevo poder. En los tres casos, la utopía consiste en intentar el bien por un golpe tajante.

Toda revolución pasa por las siguientes etapas: 1) Resistencia contra el antiguo régimen. 2) Ruptura violenta con él. 3) Destrucción mortal de los grupos que lo sostienen. 4) Opresión ejercida contra ellos. 5) Tiranía (dictadura disfrazada o real).

Sin embargo, frente a la revolución, el marxismo mismo había propuesto una alternativa: un gradualismo en el cambio social. Es el proyecto de la socialdemocracia alemana (con el propio Engels, primero, y con Krautsky y Berstein, después). La socialdemocracia no obedece a un proyecto revolucionario sino gradualista. Ni todo es desdeñable en la sociedad burguesa, ni todo es tampoco ideal. El gradualismo se opone a la utopía. Admite incluso la necesidad de “ensuciarse las manos” si queremos la pureza, como decía un personaje de Sartre.

Veamos ahora la posición de Sánchez Vázquez sobre la revolución. Sánchez Vázquez sostiene, sin duda, el valor de la resistencia contra un poder opresivo, pero también de la revolución como acto de liberación radical. En ese punto su pensamiento es un ejemplo claro y lúcido de la necesidad de sostener el valor de la justicia y la libertad frente a todo poder. Pero Sánchez Vázquez no sostiene una posición crítica frente al proceso revolucionario. Al contrario, lejos de renunciar a la concepción de la revolución del leninismo o del maoísmo, la sostiene con valentía. En base a su propia concepción marxista, reconoce la necesidad de la revolución. Pero si en ese punto podría disentir de él, en otro punto debo darle la razón. Sánchez Vázquez admite que, frente a la ruptura revolucionaria, puede aceptarse cierto gradualismo. El cambio revolucionario no tiene que ser tajante, puede ser gradual. Por ejemplo, nos dice: "el socialismo cobra cada vez más un carácter social" dependiendo del grado de desarrollo de la sociedad; el socialismo llega a ser entonces una anticipación de la sociedad por venir, ya no es una utopía, tiene un lugar en el tiempo, en la "topía". El socialismo es un fin, y es la "conciencia de su valor, de su superioridad, la que lo hace deseable". Puede actuar entonces, diría yo, como una idea regulativa de la acción social.

Pero para esto —esto es esencial, me parece— debe oponerse (Marx mismo pensaba) a una organización centralizada y autoritaria, como proponían Lenin y Trotsky. Sánchez Vázquez pone aquí el énfasis en un punto fundamental que acercaría su pensamiento a la social democracia, pese a su discrepancia con ella. Y el texto de Sánchez Vázquez termina con estas sabias palabras: "Lo utópico apunta a un posible, irrealizable hoy y tal vez realizable mañana, pero a condición de que lo posible tenga cierto arraigo en lo real".[4]

Lleguemos por fin a algunas conclusiones. Primera condición para la realización del valor es la resistencia a la opresión en sus variadas formas. Pero a ese primer paso podría seguir un segundo: a la resistencia contra el opresor, la voluntad y la práctica de oprimir a nuestra vez al antiguo opresor. De ese segundo paso son testigo las revoluciones. Es el paso del terror, que impide una liberación efectiva.

[4] A. Sánchez Vázquez, *op. cit*., p. 77.

En la historia contemporánea ha habido un ejemplo paradigmático de cómo el rechazo a la opresión puede conducir a la liberación al no aceptar la violencia del antiguo opresor. El movimiento encabezado por Nelson Mandela en Sudáfrica logró la liberación de su pueblo, sin dejar de tender la mano a su antiguo agresor. Sólo así logró la liberación.

Otro ejemplo podría ser la liberación de la India por la acción de Gandhi. En uno y otro caso se logró la liberación por un movimiento de resistencia que, en último término, llegó a lograr la reconciliación con el opresor. En ambos casos, se logró por fin la liberación, sin ejercer nueva violencia contra el antiguo opresor. Así, la revolución no es la única alternativa en la resistencia a la opresión.

Para referirnos en concreto a la situación de México, podemos pensar que el movimiento de resistencia de los pueblos indígenas contra la opresión, iniciando por el zapatismo, no intenta desembocar al través de la resistencia a una revolución, sino a una forma nueva de democracia comunitaria. Entonces se lograría una alternativa real a la revolución, mediante la resistencia de los pueblos que han sido sometidos a la injusticia.

Sánchez Vázquez nos da un testimonio en su vida y obra, de cómo se puede luchar en toda situación en un camino de liberación de la injusticia hacia el reconocimiento recíproco.

VI. MARXISMO
Y FILOSOFÍA DE LA PRAXIS

Cotidianidad y praxis en Adolfo Sánchez Vázquez*

STEFAN GANDLER

El problema de la cotidianidad y de la conciencia cotidiana no es estudiado en muchos autores marxistas, y menos aún a mediados de los años sesentas del siglo XX, cuando Adolfo Sánchez Vázquez elabora esta temática dentro de su tesis de doctorado, titulada *Sobre la praxis*. Esta tesis será posteriormente la base del libro *Filosofía de la praxis*,[1] al cual nos referimos sobre todo en el presente análisis. Por lo general existía dentro de la teoría y filosofía marxista la concentración en otros aspectos de la vida humana, sea el aspecto económico o de la producción y reproducción, sea el aspecto político y de la lucha revolucionaria, o dicho de otro modo: análisis de la sociedad de clase y su posible superación. El concepto de cotidianidad introduce dos aspectos relativamente nuevos para la discusión marxista de aquel entonces, y más aún dentro de los partidos comunistas y en el mundo de habla hispana. Estos dos aspectos son: por un lado, lo común que pueda existir, a pesar de todas las diferencias radicales, entre la conciencia cotidiana

* Mis agradecimientos a Sofía del Carmen Rodríguez Fernández y Marco Aurelio García Barrios por sus muy valiosas observaciones a la versión preliminar de este texto.

[1] Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, 2a. ed., corregida y aumentada, México, Grijalbo, 1980 (col. Teoría y praxis, 55). En relación con los datos bibliográficos de las otras ediciones de la *Filosofía de la praxis* véase: *Filosofía de la praxis*, México, Grijalbo, 1967, 383 pp. (col. Ciencias económicas y sociales) [presentado como tesis de doctorado en Filosofía, con el título *Sobre la praxis*, en 1966 en la UNAM, mimeógrafo, 311 pp. Inédita. Asesor: Eli de Gortari]; 2a. ed., revisada y ampliada en 1972: México, Grijalbo, 1980, 464 pp. (col. Teoría y praxis, 55). Publicada simultáneamente en España: Barcelona, Crítica, 1980, 426 pp. Reedición: México, Siglo XXI, 2003, 528 pp. [con el texto de la segunda edición mexicana, ampliado con un prólogo de Francisco José Martínez, así como un apéndice y un epílogo del autor].

de la clase gobernante, a saber la burguesa, y la clase dominada y explotada, a saber la proletaria. La cotidianidad incluye, más allá de las diferencias de clase, ciertos aspectos que pueden tener en común las mencionadas clases sociales, por ejemplo una concepción autoritaria de la familia, una visión machista de la organización de la convivencia, proyecciones de los propios deseos frustrados y miedos no superados a otros grupos, por ejemplo extranjeros, judíos, gitanos, homosexuales, tendencias nacionalistas y revanchistas con relación a guerras anteriores.

Todos estos aspectos, y algunos más, pueden escaparse de un análisis concentrado en primer lugar en las diferencias entre las clases sociales y su posición en la vida económica y política de un país o del mundo. Sin poner en tela de juicio el resultado del análisis de Marx y Engels, en el sentido de que "en última instancia" la dinámica económica determina las otras dinámicas sociales,[2] de todos modos, se entiende éste 'en última distancia' en otro sentido de lo establecido en aquel entonces entre la mayoría de los pensadores marxistas y políticos de izquierda. Por lo general se suponía que la posición de clase, y aquélla dentro del proceso de producción, es tan determinante que los otros aspectos que distinguen a los seres humanos entre ellos en las condiciones reinantes (edad, sexo, género, color de la piel, religión o religión de los padres y abuelos, lengua materna, nacionalidad, cultura dominante y preferencias sexuales, entre otros) eran de tan subordinada importancia que el detenido análisis de las respectivas formas de dominación y explotación ni siquiera valía la pena, antes de que se liberara la humanidad de la forma de reproducción capitalista. Se hablaba de la 'contradicción principal' (capital-trabajo) y las contradicciones secundarias (por ejemplo, sexismo, racismo, antisemitismo, chauvinismo nacionalista), en el mejor de los casos algunos aspectos de la explotación y dominación internacional se concibieron como 'imperialismo', el que a su vez representaba para Lenin la fase superior del capitalismo.[3] Esta definición, después reducida

[2] Véase Friedrich Engels, "Engels a José Bloch", 21/22 de septiembre 1890. En Friedrich Engels, *Cartas sobre el materialismo histórico*, Moscú, Progreso, 1980, pp. 8-10, aquí: p. 8.

[3] Esto por no mencionar las tendencias homofóbicas dentro de la izquierda: Pasolini fue expulsado del PCI en este contexto.

a una simple frase que se repetía sin mayor entendimiento, captaba por lo menos implícitamente algunos aspectos de la dominación actual que no son directamente reducibles a la mera cuestión económica o, en otras palabras, de la dinámica de la producción de valor.

En las discusiones de los primeros años de la Revolución rusa, sobre la necesidad de superar la represión de las múltiples tradiciones no-rusas dentro de la nueva Unión Soviética en formación, ese problema se entendía como uno a resolver *al mismo tiempo* que aquel de la explotación y de la sociedad de clases en general; eran claros ejemplos prácticos de lo absurdo que es el dogma de 'la contradicción primaria y las secundarias', que se estableció poco tiempo después dentro del dogmatismo marxista. El llamado marxismo-leninismo, en muchos aspectos, cayó muy debajo del nivel teórico alcanzado por Lenin (que ya de por sí dejaba mucho que desear), que logró justamente en base de las mencionadas discusiones y acciones políticas durante los primeros años posrevolucionarios.

Al subestimarse —dentro del marxismo oficial, en sus dos vertientes: la de los partidos comunistas y la de los partidos socialdemócratas/de la izquierda reformista— la importancia de las contradicciones reales e ideológicas que no son directamente reducibles o explicables por las relaciones de producción reinantes, se subestimó al mismo tiempo la posibilidad que el proletariado se parezca en algunos aspectos más a sus contrincantes políticos, a la clase que lo explota, de lo que se pudo imaginar. Es justamente en la *vida cotidiana* y en su respectiva conciencia en donde se puede dar esta similitud. Por ejemplo, un obrero comunista puede estar totalmente convencido de que en su trabajo asalariado en la fábrica es rechazable el autoritarismo, el mando de uno sobre el otro, la dominación y la explotación, pero ese mismo obrero puede, estando en su casa, en su vida familiar, es decir, en su vida cotidiana, estar enteramente convencido que la dominación sobre su mujer y sus hijos es algo *natural*, *dado eternamente*, es decir, algo más allá de cualquier cuestionamiento o necesidad de ser transformado.[4] La vida cotidiana es el lugar perfecto de repliegue para la ideología dominante dentro de

[4] Compárese también las respectivas observaciones de José Revueltas que provocaron finalmente su rompimiento con el PCM. (Véase, por ejemplo: José Revueltas, *Los días terrenales*, México, Stylo, 1949, 307 pp.)

los grupos en rebeldía, incluso dentro de los grupos (efectivamente o potencialmente) revolucionarios.

Es ahí, en la conciencia cotidiana, en donde el machismo, el antisemitismo, el racismo, la xenofobia, la homofobia y el nacionalismo chauvinista y revanchista pueden seguir existiendo sin mayor problema aún dentro de un discurso y una organización que pretende romper con *toda la opresión*. Mientras que la crítica y la conciencia política dejan intacto, por considerarlo de *importancia secundaria*, a la vida y la conciencia cotidiana, las tendencias más represivas pueden subsistir y hasta crecer aún en una situación *revolucionaria*.

En ello reside la importancia del análisis de Adolfo Sánchez Vázquez de la conciencia cotidiana y su crítica de una fe ingenua en ella. Justamente esta fe ingenua fue lo que hizo que la mayor parte de los líderes comunistas y socialdemócratas subestimara las tendencias reaccionarias que existían, ya años antes del ascenso del fascismo y nacionalsocialismo al poder, en muchos de sus seguidores. Incluso su autocrítica estaba limitada por la misma ceguera ante las limitaciones epistemológicas y políticas de su propia conciencia ordinaria o cotidiana. Al momento de votar en favor de los créditos de guerra, la socialdemocracia alemana confió ingenuamente en su conciencia cotidiana, incluido su nacionalismo chauvinista y revanchista; al subestimar el peligro del antisemitismo, los comunistas alemanes (como en un muchos otros países) confiaron ingenuamente en su propia conciencia cotidiana y su ingrediente antisemita, que estaba presente en ella desde la Edad Media. Al no volcar la atención política y teórica sobre el problema de la conciencia y la vida cotidiana, todos estos reductos no criticados de la ideología dominante podían seguir existiendo aún dentro de fuertes partidos de izquierda, a pesar de todos los intentos de formar política e ideológicamente a sus miembros.

Sánchez Vázquez, quien ha vivido la derrota de la izquierda europea más de cerca que casi cualquiera de los que hoy en día estamos presentes, fue uno de los primeros, no solamente en el mundo de habla hispana, en retomar la discusión del problema de la cotidianidad. Esta discusión había empezado en círculos muy reducidos en los años veintes del siglo pasado, pero se perdió casi por completo por la destrucción exógena de la teoría marxista desde los movimientos y gobiernos fascistas y nazi

(así como, posteriormente, por el anticomunismo *democrático*), y por la destrucción endógena del marxismo crítico por el estalinismo y los opresivos dogmatismos *de* 'izquierda'.

No es casual que lo logra justamente en los años sesentas. Él mismo lo afirma en varios de sus textos de esta época, que su teoría no sería pensable sin la inspiración de los estudiantes y jóvenes rebeldes de aquellos años (así como la Revolución cubana), que hicieron posible una nueva forma de organizar y de pensar la izquierda y el marxismo.[5] A pesar de que Sánchez Vázquez no pertenece a la generación del 68 es, sin embargo, uno de los teóricos más destacados del marxismo no dogmático que era la teoría social más importante para ella. Uno de los conceptos centrales para ello, aparte de otros como el fundamental de la praxis, es el de la cotidianidad, de la conciencia y vida cotidiana.[6]

[5] Véase: "[...] mi Ética [...] se vio estimulada en su elaboración por los objetivos, logros y sacrificios de aquel movimiento estudiantil que dio lecciones no sólo de política sino de moral" (A. Sánchez Vázquez, "Vida y filosofía. Post-scriptum político-filosófico a 'Mi obra filosófica', 1985", en *Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura*, núm. 52, Barcelona, agosto de 1985, pp. 10-16, aquí: p. 16).

Véase también: "[...] el autor ha tenido la posibilidad de exponer y confrontar algunas de la tesis fundamentales de la presente obra en sus clases de Estética de la Universidad Nacional Autónoma de México, así como en cursos y conferencias dictados en las Universidades de Guadalajara y Michoacán. [...] Por último, se expusieron en la nueva Cuba socialista, fecundo crisol de la teoría y la práctica del marxismo donde los problemas estéticos despiertan un vivísimo interés. Todas estas exposiciones y confrontaciones han representado un vigoroso estímulo para el autor" (A. Sánchez Vázquez, "Prólogo" [febrero 1965], en A. Sánchez Vázquez, *Las ideas estéticas de Marx*, México, Era, 1965, 15a. ed., 1989, pp. 9-10, aquí: p. 10).

[6] No es casual que Adolfo Sánchez Vázquez, años más tarde, reconoce la importancia del movimiento feminista y otros movimientos de la llamada *nueva izquierda* mucho antes que una buena parte de los clásicos teóricos de izquierda de su época. Véase, por ejemplo: "Ciertamente, no se puede ignorar la aportación premarxista (principalmente anarquista) a la imagen de una nueva sociedad y al despertar y movilización de las conciencias en favor de ella, de la misma manera que hoy se tiene que contar con los movimientos sociales (ecologistas, feministas y pacifistas en Occidente y cristianos en América Latina) que si bien no siempre hacen suya la idea del socialismo, y menos aún el marxismo, actúan y luchan objetivamente por su realización" (A. Sánchez Vázquez, "Reexamen de la idea del socialismo", en A. Sánchez Vázquez, *Escritos de política y filosofía*, Madrid, Ayuso / Fundación de Investigaciones Marxistas, 1987, pp. 163-182, aquí: p. 164).

Enseguida vamos a acercarnos conceptualmente a la respectiva discusión teórica que plantea en el libro que consideramos su obra principal.

En su *Filosofía de la praxis* abre su crítica de la conciencia cotidiana de la praxis, recurriendo al concepto filosófico de ésta: la filosofía que tiene a la praxis por concepto central, por punto de apoyo, es el marxismo. Ahora bien, el concepto filosófico de praxis no se desarrolla por sí solo, sino que se apoya en una larga historia de la humanidad y de sus doctrinas intelectuales (teorías), y no se puede concluir que con la filosofía de Marx ha llegado a su fin. Para llegar a una concepción verídica de la relación entre teoría y praxis es preciso superar el concepto mistificado de praxis del idealismo alemán, en el que siempre se capta la praxis sólo como actividad intelectual del ser humano.

Como superación del "nivel alcanzado por el idealismo alemán",[7] el marxismo implica tanto una conciencia de la praxis más desarrollada como un enlace teórico más fuerte con ella. Así pues, hay que superar el idealismo, pero —y esto es lo que nos interesa aquí— ello no significa un regreso al punto de vista inmediato e ingenuo de la conciencia cotidiana. No se trata ni de regresar a un estado prefilosófico ni de un retorno a un "materialismo vulgar o metafísico" —adherido en cierto modo a concepciones del ser humano común y corriente— y que es "anterior a las formas más desarrolladas del idealismo (Kant, Fichte y Hegel)".[8] Un concepto filosófico desarrollado de praxis está obligado, desde el punto de vista histórico-filosófico a pasar por y trascender su concepción idealista.[9]

Para superar el idealismo filosófico se necesita, pues, una "teoría filosófica" de más amplio desarrollo y no "una dosis de 'sentido común'".[10] Esta teoría, por el contrario, se distingue aún más de la conciencia cotidiana que el idealismo. Pero no es una filosofía cualquiera, sino exactamente la que, basada en su análisis teórico de lo que es la praxis, muestra las condiciones que posibilitan el tránsito de la teoría

[7] A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, *loc. cit.*, p. 21.
[8] *Idem.*
[9] *Idem.*
[10] *Ibid.*, pp. 21 y ss.

a la praxis.[11] Se ha subestimado la importancia del idealismo en la historia mundial como fundamento teórico de un marxismo que ha roto radicalmente con él, pero se ha visto muy enriquecido por ese mismo idealismo. Esta subestimación es uno de los motivos de que, por diversos lados, se haya podido reducir a dicho marxismo "al viejo materialismo fecundado por la dialéctica, o a un idealismo invertido que hace de él una metafísica materialista".[12]

En la discusión interna marxista, a Sánchez Vázquez le interesa el "rescate del verdadero sentido de la praxis", perdido tanto en las "deformaciones hegelianizantes como [en las deformaciones] mecanicistas, cientifistas o neopositivistas del marxismo".[13] Pero este rescate no puede hacerse recurriendo a la conciencia cotidiana de la praxis, sino destruyendo incluso la actitud determinada por ésta;[14] es necesario no sólo para alcanzar una desarrollada conceptualización teórico-filosófica de la praxis, sino para impulsar la praxis política cotidiana y elevarla a un nivel más alto, que para Sánchez Vázquez quiere decir: volverla creativa.[15]

El filósofo hispano-mexicano, que en otro lugar de la *Filosofía de la praxis* sitúa todavía al proletariado como sujeto por lo menos potencialmente revolucionario[16] (algo que queda modificado en posteriores afirmaciones[17]), considera, sin embargo —en oposición a más de un

[11] *Ibid.*, p. 22.

[12] *Idem.*

[13] *Idem.*

[14] *Ibid.*, p. 23. La "destrucción" de la que se habla aquí se refiere de manera prioritaria a la *actitud* del hombre cotidiano. Su conciencia, como dice Sánchez Vázquez más adelante, debe ser "superada" (*idem.* Al respecto, véase la siguiente cita en nuestro texto principal).

[15] *Idem.*

[16] Véase, por ejemplo, *idem.*, "Segunda parte: algunos problemas en torno a la praxis, capítulo IV, Praxis espontánea y praxis reflexiva", subcapítulo "La misión histórica del proletariado en nuestros días" (pp. 339-342), y subcapítulo: "El marxismo como filosofía del proletariado" (pp. 342 y ss.). También en esos pasajes expone Sánchez Vázquez que, a partir de la situación objetiva de clase del proletariado, no se puede concluir directamente en modo alguno una determinada conciencia de éste, sino que para su desarrollo es imprescindible, entre otras cosas, un esfuerzo teórico.

[17] Por lo menos en lo que concierne el proletariado de los países industriales, se expresa hoy Adolfo Sánchez Vázquez con un creciente escepticismo y sabe de su

autor marxista—, que la conciencia del proletariado, en sí misma, no está en modo alguno más desarrollada que, por ejemplo, la filosofía idealista alemana.

> En este sentido, la destrucción de la actitud propia de la conciencia ordinaria es condición indispensable para superar toda conciencia mistificada de la praxis y elevarse a un punto de vista objetivo, científico, sobre la actividad práctica del hombre. Sólo así pueden unirse conscientemente el pensamiento y la acción. Por otra parte, sin trascender el marco de la conciencia ordinaria, no sólo no es posible una verdadera conciencia filosófica de la praxis, sino tampoco elevar a un nivel superior —es decir, creador— la praxis espontánea o reiterativa de cada día. La teoría de la praxis revolucionaria exige la superación del punto de vista natural, inmediato, que adopta la conciencia ordinaria del proletario. De ahí la necesidad —determinada a la vez por razones teóricas y prácticas— de contraponer una recta comprensión de la praxis a la concepción ingenua y espontánea de ella.[18]

(Estas frases se dirigen contra la ausencia de teoría en el seno de organizaciones y movimientos de emancipación —ausencia existente no sólo en México y en España—, así como contra diversas petrificaciones del marxismo, por ejemplo, en la forma estalinista,[19] y apuntan

parcial identidad de intereses con las clases dominantes cuando se trata de conservar la relación existente a nivel mundial (por ejemplo, el "conflicto Norte-Sur").

Véanse al respecto las expresiones de Sánchez Vázquez en el seminario El Marxismo y la Cuestión del Estado, semestre de verano de 1989, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, y su conferencia "La razón amenazada", dictada en 1984 en la Universidad Autónoma de Puebla (México), en ocasión de haber recibido por parte de esa institución el doctorado *Honoris causa*, publicado en su libro: *Escritos de política y filosofía*, Madrid, Ayuso / Fundación de Investigaciones Marxistas, 1987, pp. 131-136, aquí: p. 135 (primera publicación en: *Dialéctica. Revista de la Escuela de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Puebla*, núm. 16, Puebla, 1984, pp. 13-19), en donde afirma que "en nuestros días [...] hay que tomar en cuenta una serie de hechos: [...]. El desplazamiento del antagonismo social fundamental (burguesía-proletariado, según el marxismo clásico) al de imperialismo-Tercer Mundo" (*idem.*).

[18] A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, *loc. cit.*, p. 23.

[19] Es cierto que en el estalinismo había una supuesta producción de teoría, pero se trataba más de legitimar el aparato estatal establecido que de una teoría crítica de la

a lo mismo que buscamos resaltar aquí: por qué Sánchez Vázquez es considerado desde diversos lados como uno de los primeros y más destacados marxistas no dogmáticos de México y de América Latina.[20])

Es importante tener presente que el desarrollo de la conciencia filosófica de la praxis, la que debe superar la conciencia cotidiana de ésta, parte precisamente de esa misma conciencia cotidiana[21] o, como dice Sánchez Vázquez repetidas veces, de la conciencia "del hombre común y corriente".[22] La conciencia cotidiana cree hallarse en enlace directo con el mundo de la praxis y, precisamente a causa de la circunstancia autopostulada de no estar manchada por ninguna reflexión teórica, cree que en la realización de las tareas cotidianas ésa serviría más de estorbo que de ayuda. También en el seno de círculos de orientación marxista está presente a veces semejante hostilidad practicista a la teoría. Cabe observar que esta postura puede estar fundada, aparentemente, en formulaciones de Marx como la siguiente: "[Los hombres] empie-

'praxis revolucionaria', de la que se trata aquí según Sánchez Vázquez. Pero, por otro lado, nuestro autor discute ideas comunes en la conciencia cotidiana y en aquella teoría dogmática, por ejemplo, en la crítica del realismo ingenuo.

[20] "La obra filosófica de Adolfo Sánchez Vázquez [...] [es] sin duda alguna [...] uno de los pensamientos mayores del marxismo latinoamericano: antidogmático, en reconsideración constante de sus preguntas iniciales, dialogando con los marxismos europeos y abierto a los nuevos problemas de nuestra sociedad" (Cesáreo Morales, "Una reconsideración de Marx: de las condiciones transcendentales de la acción a órdenes colectivos experimentales", en Juliana González, Carlos Pereyra y Gabriel Vargas Lozano, eds., *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, México, Grijalbo, 1985, pp. 133-156, aquí: p. 133).

"En el prefacio de 1979 a la reedición del ya clásico *Filosofía de la praxis*, Adolfo Sánchez Vázquez insistía en la urgente 'necesidad de superar el dogmatismo y la esclerosis que durante largos años había mellado el filo crítico y revolucionario del marxismo'. Su propia obra es una contribución de importancia capital para esta tarea, al plantear la centralidad de la praxis revolucionaria en la visión marxista del mundo" (Michael Löwy, "Marxismo y utopía", en J. González, C. Pereyra y G. Vargas Lozano, eds., *op. cit.*, pp. 387-395, aquí: p. 387.)

Véase, asimismo: K. Nair, prefacio a la traducción al francés de "La philosophie de la praxis comme nouvelle pratique de la philosophie", en *L'homme et la société*, núms. 43-44, París, 1977, pp. 141-149, aquí: p. 141.

[21] Véase, por ejemplo, A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, *loc. cit.*, p. 23.

[22] Véase, por ejemplo, *ibid.*, p. 25.

zan, como todo animal, por comer, beber, etc., luego no 'están' en una relación sino que se comportan activamente para apoderarse de ciertas cosas del mundo exterior mediante la acción y con el fin de satisfacer sus necesidades. Luego empiezan por la producción".[23]

Alfred Schmidt, quien más o menos al mismo tiempo que Sánchez Vázquez —pero en el contexto intelectual, histórico y geográfico de la Escuela de Frankfurt— trabaja en una interpretación crítica y no dogmática de la teoría de Marx, observa sobre esas afirmaciones que "no se entienden, sin embargo, en el sentido de una renuncia pragmatista a la teoría". Schmidt continúa, en referencia a la praxis histórica (que para Sánchez Vázquez constituye el concepto central en Marx): "La praxis histórica, como ya ocurría en Hegel (que en última instancia la determinaba como un modo del saber), es en sí 'más teórica' que la teoría. La praxis ya ha producido la mediación de sujeto y objeto, aun antes de que llegue a ser tema de reflexión".[24]

En otras palabras, no existe el mundo plenamente *ateórico*. Esa apreciación une a Sánchez Vázquez con Alfred Schmidt. Sin embargo, el primero la fundamenta, en este punto, de dos maneras, sin recurrir —como lo hace Schmidt— a la historia de la filosofía. A la concepción de que la conciencia cotidiana no está manchada por ninguna reflexión teórica, no sólo cabe criticarle que está olvidando los "prejuicios, hábitos, lugares comunes" que influyen en ella, sino además que en ella —quiéralo o no— se sedimentan teorías.[25] De igual modo, el ser humano real, que tiene esa conciencia aparentemente no influida por la historia de las ideas, es un ser social, incapaz de sustraerse al entramado histórico en que se encuentra. "Su propia cotidianidad se halla condicionada histórica y socialmente, y lo mismo puede decirse de la visión que tiene de la propia actividad práctica".[26]

[23] Karl Marx, *Notas marginales al 'Tratado de Economía Política' de Adolph Wagner*, trad. de Félix Blanco, México, Siglo XXI, 1982 (Cuadernos de Pasado y Presente, 97), p. 41.

[24] Alfred Schmidt, *El concepto de la naturaleza en Marx*, 4a. ed., trad. de Julia M. T. Ferrari de Prieto y Eduardo Prieto, México, Siglo XXI, 1983 (primera edición: 1983; primera edición en alemán: 1962), p. 223.

[25] A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, *loc. cit*., pp. 23 y ss.

[26] *Ibid*., p. 24.

Así pues, el ser humano que quiera ver las cosas sencillamente como son, sin gran interpretación, sin habladurías, sin filosofía y todo ese enredo nebuloso, el que confíe más en las pruebas sólidas que en las aristotélicas, en una palabra, el práctico impenitente, se ve frustrado por Sánchez Vázquez que, a su vez, da siempre tanta importancia a la praxis. El hecho desnudo, lo relevante para nuestro amigo de la 'práctica' (que observó hace mucho tiempo que los filósofos son los últimos de quienes se puede esperar algo)[27] no lo va a encontrar sin más ni más, dice el filósofo marxista.[28]

¿Un nuevo truco de los filósofos? ¿Será que, como ya nadie se fía en absoluto de ellos o los ignora del todo, ahora envían por delante al colega marxista con el mensaje de que la filosofía ha hecho hasta ahora cualquier cosa menos transformar el mundo, pero que ahora se vuelve a necesitar una teoría filosófica para la efectiva emancipación radical? Hasta ahí nuestra toma de partido por la 'conciencia común y corriente' contra las aplastantes explicaciones del filósofo Sánchez Vázquez. Pero, éste sigue sin contestar cómo va a funcionar *en detalle* el tránsito de la conciencia cotidiana a una conciencia crítica, pregunta que se volvió central con la experiencia del nacionalsocialismo y del fascismo, es decir, de la participación colectiva de grandes masas de población en empresas sociales más distantes de las tendencias emancipadoras de lo que jamás pudo imaginarse. Sólo en un pasaje posterior entra Sánchez Vázquez en este problema dejado hasta ahora sin considerar. Habrá de verse, entonces, cómo se sitúa ante las tres recetas de uso corriente

[27] Esta interpretación del texto de Sánchez Vázquez ha resultado demasiado optimista. Los filósofos pueden muy bien 'servir' de algo al ser humano práctico. Sólo piénsese, por ejemplo, en la estrecha cooperación que existe en la actualidad en varias instituciones de investigación genética con filósofos que revisan directamente la 'inocuidad ética' de los más recientes conocimientos técnicos de las ciencias naturales, y una vez expedido ese certificado de no objeción, saben defenderlo (filosóficamente, se entiende) contra críticos insaciables. Aquí, la mejor posibilidad de ilustración la ofrecen los debates en torno a Peter Singer, surgido del movimiento de protección a los animales y un ideador de la selección humana con fundamento científico (no ideológico, como entre los nazis, profundamente odiados por los científicos y, ante todo, los filósofos, según se insiste desde 1945).

[28] Véase A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, *loc. cit.*

para la superación de la conciencia cotidiana, que serían: primero, la conciencia cotidiana se vuelve más crítica con la formación y educación; segundo, 'el Partido siempre tiene la razón', y tercero, sólo en la lucha puede desarrollarse la conciencia.

A la conciencia cotidiana, con su sospecha de que cuando se habla de ayudar a superarla o incluso de destruirla, es decir, su temor que otra ideología ya se dispone a desfigurar el pensamiento sencillo y natural del ser humano que vive en el mundo de la práctica, Sánchez Vázquez le contesta que la conciencia del ser humano común y corriente "no se enfrenta nunca a un hecho desnudo, sino que integra a éste en una perspectiva ideológica determinada, porque él mismo —con su cotidianidad histórica y socialmente condicionada— se halla en cierta situación histórica y social que engendra esa perspectiva".[29]

En este punto de la discusión sobre la conciencia cotidiana, Sánchez Vázquez no explica cómo debe entenderse en detalle el final de la frase citada, por ejemplo, cómo la "situación histórica" actual engendra una determinada "perspectiva ideológica". Partiendo de Marx, se podrían explicar esas formulaciones en el sentido de que, en las relaciones sociales dadas, se puede facilitar una determinada conciencia ideológica en los seres humanos en la medida en que, en su contradictoriedad, frenan o impiden su conocimiento correcto. Marx lo expone en *El capital*, especialmente en el subcapítulo "El carácter fetichista de la

[29] A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, *loc. cit*., Es cierto que el tema de lo cotidiano y de la conciencia cotidiana, según observa Sánchez Vázquez, recibe una atención especial en la "filosofía burguesa contemporánea", y menciona al respecto a Edmund Husserl, Karl Jaspers, José Ortega y Gasset y Martin Heidegger, pero este tema apenas se considera en la discusión marxista "pese a las sugerencias valiosísimas que pueden hallarse en el propio Marx".

Por estos motivos son de especial importancia los estudios que, a pesar de todo, existen sobre este tema, entre los que menciona a los siguientes autores: Karel Kosík, György Lukács, Henri Lefèbvre y Agnes Heller (A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, *loc. cit.*, p. 24, nota 3).

En otro lugar hace referencia a Antonio Gramsci como autor que ha tratado críticamente el problema de la conciencia cotidiana (*ibid.*, "Segunda parte: algunos problemas en torno a la praxis, capítulo II: Unidad de la teoría y de la práctica", sección "El punto de vista del 'sentido común'. El pragmatismo", pp. 270 y s., nota 2).

mercancía y su secreto".[30] Señala los efectos provocados por el doble carácter del trabajo humano, que a la vez es generador de *valor de uso* (concreto y útil, por parte de "trabajadores privados"[31]), y generador de *valor* (abstracto y mediado socialmente). Este doble carácter del trabajo humano impide o dificulta a los seres humanos ver su segundo aspecto, con lo cual el *valor* no se representa como relación social, sino como algo casi inherente por naturaleza a la mercancía. La falsa conciencia que el ser humano desarrolla aquí no se debe simplemente a un engañoso desarrollo de la teoría, sino a la apariencia objetiva de la mercancía, que 'oculta automáticamente' su carácter social.[32] Esto, a su vez, conduce necesariamente a errores en las teorías económicas, cuya crítica es objeto de la principal obra de Marx.

Sobre la cuestión del conocimiento cotidiano, que aquí nos ocupa, principalmente en relación con concepciones teóricas y su dependencia de ellas, Sánchez Vázquez concluye que la conciencia cotidiana está influida por ideas que "están en el ambiente" y el ser humano las aspira "como sus miasmas".[33] La conciencia cotidiana, por consiguiente, no está completamente libre de un "cierto bagaje teórico" en el que arrastra consigo teorías, si bien de manera simplificada y degradada.[34]

Sánchez Vázquez desarrolla el carácter de la doble dependencia que la conciencia cotidiana tiene tanto de teorías 'infiltradas' como de las relaciones sociales reales, a partir de su percepción de dos determinadas formas de praxis creativa: la revolucionaria y la artística.

La actividad individual de un revolucionario no puede ser concebida en general por el ser humano cotidiano en su dimensión social o de clase y, así, tiende a considerarla como "una actividad inútil, ciega o irresponsable que jamás podrá conducir a un cambio efectivo del actual

[30] Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción de capital*, tomo I, vol. 1, trad. de Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 1975. Sección primera: "Mercancía y dinero", capítulo I: "La mercancía", apartado 4: "El carácter fetichista de la mercancía y su secreto", pp. 87-102.

[31] *Ibid*., p. 88.

[32] *Idem.*

[33] A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, *loc. cit.*, p. 24.

[34] *Idem.*

estado de cosas".[35] Pero ese desdén hacia la actividad práctica transformadora en el terreno de las relaciones sociales encaja, sin suturas, en una atmósfera general pesimista que se caracteriza por el hecho de que en ella el rasgo activo, social y transformador del ser humano[36] es subestimado.[37] Esa misma actitud es defendida abiertamente en el terreno filosófico-teórico por Schopenhauer en su "filosofía pesimista e irracionalista", que "se da la mano con las filosofías que en nuestros días niegan el progreso histórico-social y privan de sentido a la historia y, en consecuencia, a la acción humana".[38]

Aquí, la crítica de la conciencia cotidiana delinea su perfil. Para Sánchez Vázquez no se trata de anteponer a la conciencia cotidiana la filosófica como superiormente desarrollada y más verídica *per se*, sino que más bien muestra las líneas de enlace entre una orientación ampliamente difundida de la primera e influyentes tendencias de la segunda. La conciencia cotidiana no debe, pues, trasladarse mediante un mecanismo teórico-pedagógico a un plano filosófico y por lo tanto racional, sino que un análisis crítico debe destapar las contradicciones en el pensamiento dominante de todo tipo (cotidiano y teórico). Pero, para ello, es imprescindible un fundamento determinado, otra base teórica que conciba al ser humano como ser social, histórico y activo.[39]

Ésta es una de las cuestiones a las que debe su relevancia la teoría marxista del conocimiento. Pero aquí queremos regresar a la investigación más precisa de la conciencia cotidiana. El hecho de que esté

[35] *Ibid.*, p. 25.

[36] "[...] el hombre como ser social, activo y transformador..." (*idem.*). Tal determinación antropológica no se la deja quitar Sánchez Vázquez.

[37] Esa subestimación de la actividad práctica transformadora vuelve a aparecer en determinadas orientaciones del marxismo.

[38] *Idem.*

[39] Pero ¿por qué no se orienta consecuentemente la conciencia cotidiana según *esta* conciencia filosófica? ¿Por qué no se deja infiltrar por ésta, en lugar de serlo tan a menudo por la antes citada? ¿Es Schopenhauer sencillamente más astuto que Marx, tiene mejores "relaciones públicas"? ¿O por qué el hombre de Tréveris, desde su entierro en el cementerio de Highgate el 17 de marzo de 1883, vuelve a morir una y otra vez y en los últimos tiempos cada vez con mayor frecuencia y mayor ruido? (¿Qué diría, pues, Lázaro, uno de los pocos que según la tradición murieron *dos veces*, sobre este inmoderado competidor?)

infiltrada de ideas teóricas, recogidas inconscientemente por ella, no significa en modo alguno que el entendimiento cotidiano adopte una actitud teórica ante la praxis. Para ello, le falta la relación consciente de la conciencia hacia su objeto.[40] El ser humano común y corriente, que se percibe a sí mismo como "hombre práctico; [...] quien vive y actúa prácticamente",[41] tiene desde luego una relación consciente con sus acciones —no las puede ejecutar sin reflexionar—, pero al mismo tiempo "la conciencia no destaca o separa la práctica como su objeto propio, para darse ante ella en estado teórico".[42] Por esta circunstancia se explica que la conciencia cotidiana no desarrolle una teoría de la praxis (ni pueda desarrollarla, como habrá de demostrarse).[43]

La crítica de Sánchez Vázquez a la conciencia cotidiana de la praxis ha discutido, pues, mediante el contraste con la praxis revolucionaria, dos problemas: en primer lugar, su determinación concreta, a saber, su *pesimismo* inmanente, que no concibe al ser humano en toda su trascendencia como sujeto de la historia y, en segundo lugar, su concepción general, que ha determinado como *ateórica* y que, ante la ausencia del momento reflexivo, "no puede nutrir una verdadera praxis revolucionaria".[44] Continúa su crítica con base en otras tres determinaciones concretas de la conciencia cotidiana de la praxis: su inherente "realismo ingenuo", su "objetivismo" y su "utilitarismo".[45]

Realismo ingenuo, en tanto que la conciencia cotidiana supone que las cosas "son conocidas en sí, al margen de toda actividad humana", siendo importante que al hablar de actividad humana, Sánchez Vázquez se refiere evidentemente al acto del conocimiento.[46]

[40] *Idem.*
[41] *Ibid.*, p. 26.
[42] *Ibid.*, p. 25.
[43] *Idem.*
[44] *Ibid.*, p. 26.
[45] *Idem.*
[46] *Ibid.* Respecto del concepto de realismo ingenuo, al igual que más adelante, cuando Sánchez Vázquez agilizará y explicará una y otra vez su análisis mediante el ejemplo del arte como praxis humana, cabe recordar su estrecha relación con las discusiones sobre estética.

El *objetivismo* marca la conciencia cotidiana, en tanto que esa conciencia, a través de la presunción de que las cosas son conocidas por sí mismas, implica adicionalmente que también su importancia, su sentido, su significación, vienen dadas al ser humano casi por naturaleza. "[...] es decir, [el hombre común y corriente] ignora que por el hecho de significar, de tener una significación práctica, los actos y objetos prácticos sólo existen *por* el hombre y *para* él. El mundo práctico es —para la conciencia ordinaria— un mundo de cosas y significaciones en sí".[47]

Sánchez Vázquez habla aquí, sobre todo, de aquel aspecto del sujeto cognoscente que es subestimado por la conciencia cotidiana: es decir, el sujeto *activo* que reconoce las cosas y les adjudica significados. Pero, igualmente, parece estar contenido de manera velada el otro lado del sujeto, que también es productor de esas cosas, ya presente, implícitamente, en la 'crítica del pesimismo'. A favor de esta interpretación más amplia, habla una formulación en la frase final de la 'crítica al objetivismo' en la introducción de *Filosofía de la praxis*: "este objetivismo, en virtud del cual el objeto práctico queda separado del sujeto, ya que no se ve su lado humano, subjetivo".[48]

Aparte de ese objetivismo, que según hemos visto forma parte del realismo ingenuo, nuestro autor también critica a la conciencia cotidiana de la praxis su *utilitarismo*, del que tampoco está consciente y que implica "la reducción de lo práctico a una sola dimensión, la de lo práctico-utilitario. Práctico es el acto u objeto que reporta una utilidad material, una ventaja, un beneficio; impráctico es lo que carece de esa utilidad directa e inmediata".[49]

Aquí, Sánchez Vázquez hace un giro interesante cuando relaciona este aspecto de la conciencia del ser humano cotidiano con la realidad económica en la que vive, así como las respectivas teorías económicas. Si bien no señala a éstas como fundamento material inmediato de esa conciencia, de todos modos indica que ese estado de conciencia "coincide [...] con el de la producción capitalista", así como con el de los economistas anteriores y las teorías económicas, como por ejemplo la

[47] *Idem.*
[48] *Idem.*
[49] *Idem.*

economía política clásica.[50] La concepción utilitarista del concepto de praxis en la conciencia cotidiana está en relación discreta pero segura ante el modo de producción capitalista en el que predomina la ley del valor. Lo que en otros autores sería concebido como clara *dependencia*, lo describe Sánchez Vázquez con la *simultaneidad*, de la cual hace ampliamente uso argumentativo en diversos textos (si bien es cierto que la construcción de la simultaneidad, hasta donde sabemos, se usa en español más que en alemán, idioma en el cual la construcción *causal* reclama insaciable y celosamente su derecho): "Para la conciencia ordinaria, lo práctico es lo productivo, y lo productivo, a su vez, desde el ángulo de dicha producción capitalista, es lo que produce un nuevo valor o plusvalía".[51]

La crítica de Sánchez Vázquez a la conciencia cotidiana de la praxis considera, resumiendo lo expuesto hasta ahora, los siguientes aspectos que hemos destacado en la búsqueda de la concepción general de la conciencia cotidiana y su determinación concreta: una concepción *ateórica*, así como su determinación concreta como pesimista, ingenuamente realista, objetivista y utilitarista.

Ahora bien, toca introducir otro elemento del análisis de Sánchez Vázquez que se refiere al problema del *politicismo práctico* y del *apoliticismo práctico*. La 'conciencia práctica cotidiana (u ordinaria)' es criticada por el autor no sólo a causa de su insuficiente trascendencia para una transformación radical, emancipadora, revolucionaria de las relaciones sociales existentes —tal como se ha señalado hasta ahora—, sino porque, en determinados casos, estabiliza, además, *directamente* esas relaciones. A la crítica a su carácter no emancipador pasivo se agrega la crítica al activo. Este segundo aspecto lo capta Sánchez Vázquez simultáneamente con los conceptos "politicismo 'práctico'" y "apoliticismo por razones 'prácticas'".[52] Ambos pueden verse favorecidos por determinados comportamientos de los grupos en el poder.

El politicismo práctico parte de una aparente integración del ser humano ordinario en la vida política, "pero a condición de que se

[50] *Idem.*
[51] *Idem.*
[52] *Ibid.*, p. 27.

interese exclusivamente por los aspectos 'prácticos' de ella, o sea, la política como carrera".[53] En cambio, para quienes se quedan fuera de esa integración, la política reducida a este contenido práctico adquiere, como es comprensible, un significado negativo. A los que, aun así, quieran intervenir políticamente, les resulta imposible ver más allá de este politicismo 'práctico' otra dimensión de la política que no sea la del "romanticismo, idealismo o utopismo".[54]

El apoliticismo práctico, al igual que el politicismo práctico, se nutre del intento "de satisfacer las aspiraciones 'prácticas' del hombre común y corriente", lo cual puede llevar a la despolitización.[55] En este punto, Sánchez Vázquez no formula con exactitud cómo se genera esa despolitización. Pero cabe concluir que tiene en mente, por un lado, los citados efectos secundarios del politicismo práctico y, por el otro, el fenómeno de que mediante pequeñas 'concesiones' aparentes o reales se puede despertar la impresión de que promete más éxitos estarse quieto y esperar una paulatina mejoría de la situación por un proceso automático o por la actividad de otros, como se lee en el siguiente pasaje del texto: "Pero el intento de satisfacer las aspiraciones 'prácticas' del hombre común y corriente adopta también otra forma alimentada desde el poder y encaminada a destruir el más leve despertar de una clara conciencia política manteniendo al hombre común y corriente en el más absoluto apoliticismo".[56]

La posición de la conciencia cotidiana frente a la *práctica artística*, es también tema de análisis por parte de Sánchez Vázquez, pero sólo respecto a su dependencia de las relaciones (sociales) reales y no, como hemos visto en relación con la praxis revolucionaria, por la dependencia de teorías 'infiltradas'. La praxis artística es percibida por la conciencia cotidiana marcada por el utilitarismo como "improductiva o impráctica por excelencia", puesto que desde el ángulo del interés personal inmediato no produce más que goce estético (así como la praxis revolucionaria sólo produce "hambre, miseria y persecuciones").

[53] *Idem.*
[54] *Idem.*
[55] *Idem.*
[56] *Idem.*

Por lo tanto, como esta forma de praxis no produce nada 'sólido', directamente aprovechable, para el hombre común y corriente es una "actividad parasitaria".[57]

Para concluir, observa Sánchez Vázquez, en su crítica a la conciencia cotidiana de la praxis, en la introducción a *Filosofía de la praxis*[58] que la imagen bosquejada ahí del ser humano ordinario y de su cotidianidad, es la de un ser humano histórico cuya cotidianidad no puede separarse de una determinada "estructura social".[59] Lo que la cotidianidad de hoy representa no es, pues, la quintaesencia de la historia del ser humano ni el fin de los tiempos. El aburrimiento de lo cotidiano —podría seguirse aquí a Adolfo Sánchez Vázquez—, tan fácil de confundir con la eternidad, no está por sí mismo asegurado contra la decadencia o la destrucción.

Resumiendo: la praxis humana, cuyas formas menciona al final de la mencionada introducción como "el trabajo, el arte, la política, la medicina, la educación, etcétera"[60] y, también en otro lugar, como "la experimentación como praxis científica",[61] no es captada por la con-

[57] *Ibid.*, pp. 27 y ss.

[58] *Ibid.*, pp. 19-58. Título de la introducción: "De la conciencia ordinaria a la conciencia filosófica de la praxis".

[59] *Ibid.*, pp. 28 y ss.

[60] *Ibid.*, p. 29.

[61] *Ibid.*, "Segunda parte: Algunos problemas en torno a la praxis, Primer capítulo: Qué es la praxis", subcapítulo: "Formas de praxis", pp. 253-260, aquí: pp. 257 y ss.

La pregunta sobre si el experimento científico constituye una forma de praxis es controvertida en la literatura. Mientras que Engels ve la única demostración posible de la causalidad inherente a la naturaleza "en la actividad humana, en el experimento, en el trabajo" (Friedrich Engels, *Dialektik der Natur*, Berlín, 1955, p. 244. Versión en español: Friedrich Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, trad. de Wenceslao Roces, México, Grijalbo, 1961, 348 pp.), las cosas son al revés —según subraya Alfred Schmidt— en Lévi-Strauss y en general en la etnología estructural: "Del materialismo dialéctico [...] se distingue la etnología estructural, en tanto que (a semejanza de Lukács en su primera época) pone en duda el carácter de praxis objetiva del saber experimental de las ciencias naturales" (Alfred Schmidt, "Der strukturalistische Angriff auf die Geschichte", en A. Schmidt, ed., *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, Fránckfot del Main, Suhrkamp, 1969, pp. 194-267, aquí: pp. 254 y ss.).

Alfred Schmidt explica esta manera de Lévi-Strauss de ver el experimento con su "feuerbachismo": "Lévi-Strauss recae en el feuerbachismo cuando aísla la categoría de

ciencia cotidiana en toda su "dimensión antropológica, gnoseológica y social".[62] Este abandono de aquellas tres dimensiones de la praxis, coincide con su apreciación como actividad "utilitaria", "autosuficiente (con respecto a la teoría)" e "individual".[63]

Es decir, el error del 'sentido común' al observar la praxis se puede formular diciendo que de ningún modo es capaz de concebirla en su "totalidad como praxis histórica y social" que se expresa en diversas formas, algunas ya mencionadas, y en las "actividades de los individuos o grupos humanos, a la vez que en sus diferentes productos".[64] Este extenso significado de la praxis en su totalidad es objeto de una conciencia que "históricamente se ha ido elevando a través de un largo proceso que es la historia misma del pensamiento humano, condicionado por la historia entera del hombre como ser activo y práctico, desde una conciencia ingenua o empírica de la praxis hasta la conciencia filosófica de ella que capta su verdad —una verdad jamás absoluta— con el marxismo".[65]

Pero esta conciencia filosófica desarrollada (de la praxis) no se conquista en nuestra época como algo inmanente a la teoría ni con base

la legalidad [regularidad] de las cosas de aquello que la producción social (por modesta que sea) emprende en cada caso con esas cosas" (*ibid.*, p. 254).

También Merleau-Ponty pone en duda el carácter de praxis del experimento y "afirma que experimentar es sólo un modo de conocimiento en la que también descansa la industria. La interpretación de Merleau-Ponty tiene lagunas, en tanto que, para determinar el concepto de praxis de Marx, sólo recurre a las Tesis sobre Feuerbach" (A. Schmidt, "Praxis", en Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner y Christoph Wild, eds., *Handbuch Philosophischer Grundbegriffe. Studienausgabe*, tomo 4, Munich, Kösel, 1973 pp. 1107-1138, aquí: p. 1137, nota 205. Schmidt se refiere aquí a: Maurice Merleau-Ponty, *Die Abenteuer der Dialektik*, trad. de A. Schmidt y Herbert Schmitt, Fráncfort del Main, Suhrkamp, 1968, p. 60).

[62] A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, *loc. cit.*, p. 29. La dimensión gnoseológica de la praxis, ya mencionada aquí por Sánchez Vázquez, es un punto central de la investigación en torno a su obra en nuestro estudio sobre Adolfo Sánchez Vázquez (véase: Stefan Gandler, *Marxismo crítico en México. Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, México, FCE / UNAM, FFL / Universidad Autónoma de Querétaro, 2006, 444 pp.

[63] A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, *loc. cit.*

[64] *Ibid.*, pp. 29 y ss.

[65] *Ibid.*, p. 30.

en una genialidad especial, sino que puede alcanzarse en el proceso histórico sólo cuando la propia praxis humana haga necesario y posible este paso del conocimiento; *necesario*, porque en este punto histórico real el ser humano "ya no puede seguir actuando y transformando creadoramente —es decir, revolucionariamente— el mundo —como realidad humana y social—, sin cobrar una verdadera conciencia de la praxis", y *posible*, "cuando ya han madurado a lo largo de la historia de las ideas las premisas teóricas necesarias".[66] Por consiguiente, para seguir desarrollando el concepto de praxis se necesita recurrir críticamente tanto a la historia real como a la de las ideas y seguir la huella de la praxis humana y de su concepto en esta historia de la humanidad captada en esa doble forma.

A la conciencia cotidiana, atenida sólo a sus propias fuerzas, desde luego se le exige demasiado para la superación de su "concepción espontánea e irreflexiva de la práctica" si se tiene en cuenta la necesidad de ese doble recurso a los propios cimientos históricos e intelectuales sepultados.[67] Pero el teórico y filósofo Sánchez Vázquez no consigna esto con malicia para, satisfecho consigo mismo y con su disciplina, sentarse a cavilar feliz en la conciencia filosófica elevada sobre la conciencia cotidiana, no manchada por ésta y de la cual conviene alejarse; más bien pretende —así lo entendemos— romper el desamparo de la 'conciencia ordinaria' e intervenir él mismo en el desarrollo de una "verdadera concepción —filosófica— de la praxis",[68] como desarrollo de urgente necesidad en la historial real. Para ello, Sánchez Vázquez intenta exponer la dependencia recíproca entre los dos desarrollos históricos mencionados en los subcapítulos "Bosquejo histórico de la conciencia filosófica de la praxis"[69] y "Hacia la reivindicación plena de la praxis",[70] en la introducción a *Filosofía de la praxis*, donde expone la relación de dependencia viéndola sobre todo como una en la cual

[66] *Idem.*
[67] *Idem.*
[68] *Idem.*
[69] *Ibid.*, pp. 30-45.
[70] *Ibid.*, pp. 45-52.

el concepto depende del estado de desarrollo real y material de las respectivas formas históricas de sociedad y de praxis.

El mismo impulso, de aportar desde las concepciones filosóficas más elaboradas elementos para el desarrollo de una reflexión de alto nivel de los problemas de nuestro tiempo, ha sido y sigue siendo lo que ha guiado toda la producción filosófica de don Adolfo Sánchez Vázquez desde su *Filosofía de la praxis*. Sus aportaciones siguen siendo esto: una crítica, tajante y solidaria a la vez, de las ideas y realidades que crean la conciencia y la vida cotidiana de nuestra sociedad.

Alcance y significado de la filosofía de la praxis

GABRIEL VARGAS LOZANO

En los últimos años del siglo XX, el marxismo como teoría y como práctica se enfrentó a uno de los momentos más difíciles de su historia. Una serie de países que vivían bajo regímenes que se autodenominaban como socialistas se derrumbaron estrepitosamente provocando la conformación de un nuevo orden mundial.[1] A partir de este acontecimiento, el bloque triunfador difundió, a través de todos los medios a su disposición, la idea de que el marxismo (así, en general, sin distinción alguna) había perecido bajo los escombros del Muro de Berlín. La tesis era deliberadamente confusa ya que la caída de un régimen no puede representar, como pretendería un sociologismo burdo, la crisis de una teoría y mucho menos si, como habían argumentado muchos marxistas críticos de aquellos países, "no eran socialistas desde el punto de vista estrictamente marxiano". Si aquellos países no representaban a un marxismo genuino era obvio que no podían ser arrastrados por el cataclismo histórico.

Pero además, la teoría de Marx se había concentrado en el análisis y crítica del capitalismo y si el capitalismo permanecía en sus rasgos esenciales, sus proposiciones no podían ser impugnadas, a menos que nos refiriéramos justamente a esta sociedad. Por el contrario, muchas de las tesis marxistas se confirmaban en la realidad: la desigualdad de clases no sólo ha seguido existiendo sino que se ha profundizado; la explotación de los trabajadores, sobre todo si pensamos en los que trabajan en las maquiladoras de Ciudad Juárez, Taiwán o Singapur, se mantiene; las formas de enajenación pública se han profundizado

[1] He analizado las causas externas e internas de este hecho histórico en mi libro *Mas allá del derrumbe*, México, Siglo XXI Editores, 1994.

mediante el uso de la psicología y las nuevas tecnologías y la necesidad de una sociedad justa de la sociedad se mantiene.

Aún más, el pensamiento de Marx, en sus dimensiones más genuinas, permanece desconocido para muchas personas. Su obra completa apenas empieza a ser publicada en forma crítica a través de la nueva MEGA. Justamente para poner de relevancia estas nuevas dimensiones, se publicó en italiano una obra en la que participaron algunos de los mejores especialistas mundiales.[2]

Por tales motivos, no había una razón objetiva para abandonar el estudio de Marx ni para continuar ampliando y desarrollando nuevas tesis, a partir de su obra.

Eso no quiere decir, desde luego, que se renuncie a la crítica del mismo autor o de sus continuadores; al análisis y valoración de otras perspectivas y a la consideración de los nuevos hechos de la historia. Y mucho menos, a no reconocer problemas teóricos al interior del marxismo o que han surgido de la práctica misma. Si no se hiciera así, una teoría quedaría sobrepasada y se convertiría en algo muerto.

El maestro Adolfo Sánchez Vázquez ha hecho justamente esto. Después de superar las formas dogmáticas que se imponían en forma ideológica en la lucha teórica y política, realiza un triple esfuerzo: primero, en el campo de la estética logra demostrar que en el pensamiento de Marx existían una serie de concepciones que contradecían las tesis oficiales del realismo socialista; en segundo lugar, mostró que Marx no había desarrollado nada parecido al materialismo dialéctico sino una "filosofía de la praxis", y tercero, que había una veta importante por explorar en los campos de la ética y la filosofía política.

¿En qué consiste el aporte de Sánchez Vázquez en el terreno de la filosofía de Marx? Su posición la encontramos en su tesis doctoral titulada *Filosofía de la praxis*, publicada en 1967 y a la que agregó nuevas reflexiones críticas en sucesivas ediciones.[3]

[2] Marcelo Musto, ed., *Sulle Tracce di un fantasma. L'opera di Karl Marx tra filologia e filosofia*, Roma, Manifestolibri, 2005.

[3] *Vid*. Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, México, Grijalbo, 1967 (2a. ed., 1980, misma editorial, y 3a. ed. ampliada, México, Siglo XXI Editores, 2003).

Como sabemos, el aspecto filosófico de la teoría de Marx ha sido objeto de intensos debates en el mismo campo marxista en el que podemos distinguir diversas corrientes y subcorrientes: el materialismo dialéctico; el humanismo; el cientificismo; la praxiológica; la interpretación hegeliana, fenomenológica y aún quienes, como Ettiene Balibar, dicen que "jamás habrá filosofía marxista".

Las razones de que se presentara esta variedad de interpretaciones (hecho que ha sido, por cierto, altamente fecundo) surge de la crítica de Marx a la propia forma-filosofía y del silencio que guarda con respecto a la propia configuración de su pensamiento.

El conflicto de las interpretaciones

En mi ensayo titulado "La filosofía de Marx: el conflicto de las interpretaciones", publicado en *Dialéctica*,[4] he considerado que la crítica de Marx a Hegel implica una reconfiguración de su reflexión convirtiéndola en un *constructo* interdisciplinario pero que ello no implica la abolición de la filosofía sino que implica reflexiones clásicas de esta disciplina desde un punto de vista ontológico, gnoseológico, teórico-político, ético y estético. Por tanto, no se trata de un sistema en donde la filosofía se sostenga como ciencia de las ciencias sino como fundamentación de su teoría de las formaciones sociales y de su transformación.

A pesar de ello, en el mismo campo marxista existieron dificultades en torno a la ubicación del legado de Marx en el campo filosófico. Por ejemplo, Gajo Petrovic sostuvo que la teoría de Marx no debía reducirse a su carácter de "filosofía" sino entenderla como una reflexión que va más allá de ella: como un "pensamiento revolucionario"; Gramsci consideró que el marxismo era autónomo con respecto las tradiciones anteriores[5] y, en fechas recientes, Ettiene Balibar, como he mencionado, nos ofreció una respuesta paradójica en su libro titulado *La filosofía*

[4] *Dialéctica*, nueva época, año 28, número 36, invierno de 2004, pp. 158 y ss.

[5] A. Gramsci, "Apuntes para una introducción y una iniciación en el estudio de la filosofía y de la historia de la cultura", en A. Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, vol. 4 (edición crítica del Instituto Gramsci), México, Era, 1986.

de Marx: "no hay ni habrá jamás filosofía marxista —nos dice—; en cambio, la importancia de Marx para la filosofía es más grande que nunca".[6] Para Balibar, "filosofía marxista" significa tanto la concepción del mundo del movimiento socialista fundada en el papel histórico de la clase obrera y el sistema atribuido a Marx.[7] Balibar considera que no hay tal concepción del mundo de un movimiento social ni un sistema de un autor llamado Marx. Extrañamente, no dice nada más, como si esta afirmación no tuviera que ser argumentada.

Frente a ella podemos objetar que:

1) No hay razón alguna para reducir el concepto de "filosofía marxista" a una de sus acepciones. Por tanto, podemos decir que existen una serie de corrientes que constituyen, en forma muy rica y a la cual debemos agregar las propias reflexiones de Balibar y que podemos llamar con propiedad "filosofía marxista" en virtud de que buscan ampliar y desarrollar los planteamientos filosóficos del autor de *El capital*.
2) Ningún movimiento social puede prescindir de una concepción del mundo que sea base de su acción práctica y que le dé sentido. Lo que se puede decir es que la clase trabajadora se ha ampliado y transformado y se han puesto de manifiesto múltiples formas de opresión de las cuales la filosofía marxista debe dar cuenta.
3) Finalmente, sí existe una concepción sistemática en Marx[8] aunque su autor no la haya concebido como un sistema filosófico "a

[6] Étienne Balibar, *La philosophie de Marx*, París, Éditions La Découverte, 1963. Hay edición en español de Nueva Visión, Buenos Aires, 2000, p. 5.

[7] Consúltense los conceptos relativos en G. Labica y G. Bensussan, dirs., *Dictionnaire critique du Marxisme*, París, PUF, 1985. También, Tom Bottomore, *A Dictionary of Marxist Thought*, Oxford, Blackwell, 1996.

[8] El concepto de "sistema" tiene una amplia carga semántica y su análisis nos llevaría muy lejos. Fue abordado por Kant y Condillac hasta llegar a la teoría de sistemas. Aquí hablamos de un conjunto coherente de principios que permiten la organización de los datos de la realidad y que permanecen abiertos a nuevos procesos teórico-prácticos y no como en la filosofía hegeliana, en donde existe un cierre dialéctico aunque éste pudiera abrirse en una nueva configuración de la historia, en el futuro.

la Hegel" y aunque haya dejado el problema en forma abierta e inacabada.

4) Hoy podemos decir que Marx sigue siendo un autor poco conocido por varias razones: primera, porque su obra aún no se ha acabado de publicar, y segundo porque se tendió sobre ella el velo del dogmatismo que implicó su conversión en una doctrina legitimadora de un aparato de dominación burocrático que dominó a todo un bloque de países llamados socialistas y que impidió su correcta comprensión, alterando su significado. La lucha de los teóricos marxistas críticos, dentro y fuera de aquellos países, fue justamente en contra de esa dogmatización.

El contenido semántico de los conceptos

Pero los problemas no se detienen aquí. Diversos autores marxistas han usado el mismo concepto bajo diversas significaciones. Por ejemplo, Stalin identifica, en 1931, al materialismo dialéctico con el marxismo-leninismo, y en 1938, propone su codificación en *El materialismo dialéctico y el materialismo histórico.* En esta concepción, que tiene una extraordinaria influencia en el mundo en virtud de que se difunde mediante la fuerza de la Revolución de Octubre, se establece que la filosofía marxista es el "materialismo dialéctico" y que debería ser entendido como "ciencia de las ciencias" (véanse obras como el *ABC del marxismo* o posteriormente los *Fundamentos del marxismo* de Konstantinov),[9] sin embargo, Henri Lefebvre, Louis Althusser o Ludovico Geymonat, entre otros, también hablan de "materialismo dialéctico" pero le adjudican otros sentidos. Althusser habló de materialismo dialéctico como "teoría de la práctica teórica".

Otro ejemplo de variación semántica es el de "filosofía de la praxis". Como se sabe, el término fue utilizado por Gramsci pero también podemos ubicar bajo este rubro a Georgy Lukács, Iztván Mészáros, Mihailo Markoviç, Jindrich Zeleny o Adolfo Sánchez Vázquez, a pesar de que entre ellos existan diferencias notables.

[9] Fue Plejanov quien introdujo el término de "materialismo dialéctico" y consideró al marxismo como una visión total del mundo. *Vid*. T. Bottomore, *op. cit*., sec. ed.

Pero las variaciones no son sólo de nombre sino de concepción. Si analizamos el conflicto de las interpretaciones sobre la filosofía marxista podemos agregar las concepciones humanistas de un Schaff o un Fromm; las reflexiones fenomenológicas de Karel Kosik; las hegelianas de Ernst Bloch y muchos otros, para no mencionar las de J.-P. Sartre o la "teoría crítica" de Adorno y Horkheimer, que implican un diálogo con el marxismo o van más allá de él.

La pregunta que surge, entonces, es ¿por qué se presenta esta variedad y disparidad de concepciones filosóficas?

La primera razón procede del hecho de que Marx no publicó ningún trabajo en que se explicara la revolución filosófica efectuada por él, y aunque dejó textos centrales como los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, *La ideología alemana*, las *Tesis sobre Feuerbach* o los *Grundrisse*, la integración de una respuesta explícita sigue estando sujeta a debates.

Otra interpretación provino del propio cofundador del materialismo histórico, Federico Engels, hombre admirable por muchos conceptos, que diera a conocer el texto fundamental de Marx (las *Tesis sobre Feuerbach*) y quien ofreciera "la primera interpretación" de la filosofía, por ellos fundada, considerando en su obra *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana,* publicada cinco años después de su muerte, que "Marx murió sin que a ninguno de los dos se nos presentase ocasión de volver sobre el tema".[10] En esa obra, Engels considera que ellos fundaron una nueva concepción que implicaría una transformación en la forma de construir la filosofía —afirmación precisa pero a la que agrega—, que ya no sería obra de un solo hombre, como en el caso de Hegel, sino de un grupo interdisciplinario que acometería la empresa de reunir los resultados de las ciencias. En mi opinión, esta función

[10] F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Córdoba, Cuadernos de Pasado y Presente, 1975, p. 17. La cita continúa así: "Acerca de nuestra actitud ante Hegel, nos hemos pronunciado alguna vez, pero nunca de un modo completo y detallado. De Feuerbach, aunque en ciertos aspectos representa un eslabón intermedio entre la filosofía hegeliana y nuestra concepción, no habíamos vuelto a ocuparnos nunca".

que Engels le adjudica a la filosofía marxista es importante pero no agota el tema.

Otra obra de Engels es *El anti-Dühring* (en la que Marx colabora con un capítulo), en la que busca configurar la nueva "concepción del mundo", sin embargo, como dice Manuel Sacristán en su prólogo a la edición española de esa obra, habrá que distinguir entre una "concepción del mundo" y una filosofía en sentido estricto que puede ser entendida como "sistema de la razón",[11] aunque en este caso se trate de una racionalidad práctica. Además, es sabido que Engels abrió otra vía de reflexión en su *Dialéctica de la naturaleza.*

Otra causa del debate, aunque ya está superada, provino de la forma de edición de su obra que implicó un conocimiento tardío de sus textos filosóficos publicados en alemán hasta la década de los años treintas y que suscitara importantes reflexiones de Herbert Marcuse y que lleva a los revisionistas a pretender agregar a la teoría marxista la "filosofía de Kant" ante una supuesta ausencia de la filosofía en su obra.

De igual manera, como causa de la disparidad de interpretaciones, podemos mencionar los difíciles problemas políticos e ideológicos que han surgido en la construcción del socialismo y que han condicionado, de diversos modos, la interpretación de los clásicos. En el caso del Estado soviético la concepción oficial del marxismo está vinculada a la necesidad de proporcionar una ideología que sirva de legitimación del régimen. En otra dirección, pero también bajo la misma premisa, surge la interpretación de Mao Tse Dong (antes Mao Tse Tung), quien profundiza sobre el concepto de contradicción más que el de "leyes de la historia".

También podemos mencionar como causa de las diferencias las tradiciones científicas y filosóficas puestas en juego en la interpretación del pensamiento de Marx y en las que podría señalar: la influencia del historicismo, en el caso de Gramsci, y la filosofía de la ciencia y el estructuralismo de Bachelard, Canguilhem y Foucault, en el caso de Althusser, o la filosofía del lenguaje, en el caso de Schaff.

[11] Manuel Sacristán, "La tarea de Engels en el Anti-Dühring", en *Sobre Marx y el marxismo. Panfletos y materiales I*, Barcelona, Icaria, 1983. El prólogo apareció en la edición de la obra de Engels por la editorial Grijalbo, en México, 1964.

Finalmente, todas las interpretaciones mencionadas buscan responder a problemas específicos que les plantea su momento histórico.

Todo lo anterior nos lleva a considerar que han existido y aún existen múltiples polémicas que han permanecido abiertas a debate, al interior del paradigma marxista. Algunas de ellas son:

1) Las interpretaciones marcadamente cientificistas frente a las historicistas que se remontan a la oposición entre Gramsci y Bujarin.
2) La concepción de la ideología como falsa conciencia o conciencia crítica que llevó a posiciones encontradas entre Althusser y Schaff.
3) El lugar del concepto de enajenación y fetichismo que ha sido rechazado o aceptado por los marxistas (véase a Lukács, Meszáros, Ollman).
4) La relación entre ciencia y revolución (Sánchez Vázquez o Althusser).
5) El lugar del concepto de praxis.
6) La concepción ontológica y otras (véase la ontología del ser social de Georgy Lukács).

A pesar de todo, considero que todos los autores que hemos mencionado y otros más han dejado, aunque hayan torcido el bastón hacia un lado u otro, aportaciones importantes. Por ejemplo, en mi opinión, Althusser estaba equivocado en dividir a Marx en ideológico y científico, así como el de rechazar el concepto de enajenación, sin embargo, nos ofrece diversas aportaciones en los campos de la epistemología y de la teoría de las ideologías, entre otras cosas. Por su lado, Gramsci profundiza en la forma de elaboración de la hegemonía pero, en un momento dado, recae en una concepción idealista. Por tanto, en mi opinión, se requiere una nueva síntesis que recupere las aportaciones de todos estos autores sin caer en contradicción.

Esto nos lleva a preguntarnos de nuevo sobre:

1) ¿Cuál es el estatus de la filosofía en el pensamiento de Marx?

Las obras privilegiadas de Marx en el campo filosófico son los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844, La ideología alemana* y las *Tesis sobre Feuerbach*, sin embargo, en otras obras, como *El capital* y los *Grundrisse*, existe también una concepción filosófica subyacente.

¿Cuál es el lugar de la filosofía en la teoría de Marx? ¿Se trata de una concepción que distingue nítidamente ciencia y filosofía, como en el caso del materialismo histórico frente al dialéctico?, ¿que asume todos los aspectos económicos, históricos y políticos desde la filosofía, como en el caso de Lukács?, ¿la filosofía es una parte separada de los otros aspectos?

En mi opinión, a diferencia de la filosofía clásica, que engloba y reduce la reflexión al discurso filosófico tradicional, a pesar de los intentos del positivismo lógico de distinguir análisis empíricos (propios de las ciencias particulares) y filosofía, como reflexión metateórica del significado, o posiciones como las de Bobbio, que implican, en el caso de la filosofía política, una conjugación entre análisis científico y filosófico en el análisis de algunas problemáticas, el pensamiento de Marx es interdisciplinario. Existe una interrelación entre filosofía, economía, historia y política a pesar de que, en algunas obras, se ponga el acento en un aspecto o en otro. Por ejemplo, en el *Dieciocho brumario de Luis Bonaparte* se trata de un análisis histórico-político; en *El capital*, de la exposición de un modelo teórico sobre el modo de producción capitalista, y en obras como las *Tesis sobre Feuerbach*, texto que ha sido comparado por Lucien Goldmann con el *Discurso del método*, la *Crítica de la razón pura* y la *Fenomenología del espíritu*, se pone de relevancia el enfoque filosófico clásico.

2. ¿En qué consiste su revolución filosófica?

Como lo ha desarrollado Adolfo Sánchez Vázquez en su libro *Filosofía de la praxis*,[12] esta última es la categoría ontológica y gnoseológica

[12] *Vid*. A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, México, Siglo XXI Editores, 2003.

central de Marx. La aportación de nuestro homenajeado es justamente el haber destacado la relevancia de la centralidad de la *praxis* en el autor de *El capital*; el haber extraído sus consecuencias para la filosofía misma y el haber desarrollado, bajo esta óptica, diversas formas de la relación entre teoría y praxis.

La categoría de *praxis* se encuentra profundamente interrelacionada con otras dos: el materialismo y la dialéctica. Es el punto de apoyo esencial a partir de la cual se estructura todo un discurso filosófico que subyace a sus diferentes reflexiones.

El descubrimiento de Marx es que el hombre construye, a diferencia de las abejas, un entramado social a partir de la relación entre actividad material y actividad intelectual que implica la intencionalidad.

El hombre es por definición un ser ontopraxiológico y, por tal motivo, crea un entramado objetivo y subjetivo que son las relaciones sociales.

El concepto de "praxis" surge del pensamiento griego pero experimenta una profunda transformación en la obra de Marx y revoluciona la forma de entender la filosofía. En el caso de Aristóteles, "la praxis" es una actividad que tiene su finalidad dentro de sí misma ya que se distingue de la *póiesis* o producción que implica la transformación de una naturaleza exterior, como ocurre en el arte. Esta concepción se continúa en la tradición posterior. En Kant, para quien el concepto de *praktische Vernunft* implica "todo lo que es posible dentro de la libertad y la libertad es expresión de la voluntad"; en Fichte, quien desde una concepción especulativa reivindica la acción absoluta como autoproducción del yo pero al interior de una dialéctica entre finito e infinito, y en Hegel, quien asumió a la praxis como trabajo del espíritu, sin embargo, en 1838, A. von Cieszkowski publica su *Prolegomena zur Historiosophie*, en donde, siguiendo a Schelling, define a la acción como la "verdadera rehabilitación de la materia" que realiza la "interpenetración... de la exterioridad natural (y de la) interioridad consciente de sí".[13] Cieszkowski recurre al concepto de "filosofía de la praxis" para criticar a la filosofía de la historia hegeliana. Es en esta dirección que

[13] *Dictionnaire Critique du Marxisme*, Bensussan-Labica, París, PUF, 1982, 1999, p. 908.

Moses Hess escribe también, un poco más tarde, un artículo titulado "Philosophie de l'action" (1843), de inspiración fichteana. Todo lo cual despeja el camino que desarrollarán Marx y Engels en *La ideología alemana* de 1845, en crítica directa a los jóvenes hegelianos y por Marx en su famosas *Tesis sobre Feuerbach.*

En este último texto, Marx da un paso radical, como dice Balibar, al "suprimir uno de los más antiguos tabúes de la filosofía: la distinción radical de la praxis y la *póiesis*". Esta concepción tiene múltiples consecuencias:

En el caso de la ontología, la tesis de que los hombres son seres onto-praxiológicos, es decir, que con su praxis construyen un mundo social.

Marx distingue, como estudia J. Zeleny, tres formas de objetividad: la producida por los hombres con su praxis, la que no se mide por la acción humana y la subjetividad humana como momento de la práctica.

En el caso de la teoría del conocimiento, Marx critica a Feuerbach porque no ve el lado activo del idealismo pero frente a éste no reduce su reflexión a la relación entre sustancia y sujeto, ni al hombre en general, ni a la materia en general, sino a la concepción práctica de la realidad y del conocimiento.

Una de las consecuencias generales de esta escisión entre teoría y praxis en autores como Kant, Fichte y Hegel es que la única vía que encuentran para la reforma de la sociedad es la de la filosofía del derecho, sin embargo, no es por azar que para Marx lo central sea la crítica de la economía política. La explicación y la transformación de la sociedad no puede plantearse por una vía puramente jurídica, política o ideológica sino teórico-práctica, es decir, como crítica de la economía política que obviamente implicaría a los demás aspectos. Marx propone aquí, entonces, su nueva concepción de la racionalidad práctica.

Se puede considerar, entonces, que para Marx la teoría ya no puede ser entendida como contemplación, ni tampoco se puede plantear la cuestión en términos de *teoría*, por un lado, y *práctica*, por otro. La teoría es una parte del ser práctico: *sein und bewustsein*. Es cierto que puede haber tendencias de fuga de la teoría, autonomías y formas asintóticas, pero las causas por las cuales se consideran como ajenas a la praxis tienen su origen en la forma abstracta o formalizada que asumen, en la división de clases o en la división del trabajo material e intelectual.

Es necesario, por tanto, repensar el mundo a partir de la praxis para evitar recaer en la ideología que encubre y legitima la desigualdad, la escisión, la enajenación y la explotación.

Según Balibar, a la altura de *La ideología alemana*, Marx da un vuelco, de tal forma que la ontología de la praxis se transforma en una ontología de la producción. Por mi parte, considero que no es así. La ontología de la praxis encuentra su concreción de las formaciones sociales. Esto no quiere decir que todo esté ya resuelto. Por el contrario, aquí empieza el problema pero las bases de su resolución han sido puestas. Marx parte de la praxis para su comprensión de la sociedad y, por tanto, critica a aquellos autores que piensan que pueden hacerlo desde la ideología, en el sentido en que entiende este concepto en 1845, como "concepción invertida del mundo".

En suma, Marx dio origen a una nueva forma de concebir a la filosofía a partir de la praxis. Esta tesis tiene enormes consecuencias que todavía están por explorarse en todos los campos.

A partir del descubrimiento del hombre como ser ontopraxiológico, Marx desarrolla una serie de categorías que conforman su discurso crítico. Estas categorías son:

— *La alienación o enajenación* en sus aspectos objetivos y subjetivos y que se expresa en diversos niveles: en el proceso de trasformación de la fuerza de trabajo en mercancía, en la conversión de las relaciones sociales en relaciones mercantiles hasta implicar un fetichismo, en las relaciones políticas y, en general, en todas las formas de vida.
— *La ideología* que implica una nueva teoría que nos remite, a su vez, a la definición de ideología como conciencia de clase; como conciencia invertida de la realidad o como conciencia crítica. Aquí Marx incluye el tema del condicionamiento social de las ideas.
— Una nueva forma de entender el conocimiento concentrado en las *Tesis sobre Feuerbach.*
— Una nueva concepción metodológica dialéctica concentrada en la *Introducción general de 1857* y que involucra una nueva forma de entender la abstracción científica y una forma de interrelacionar las categorías de la explicación social.

— Un concepto nuevo de crítica que le otorga a su discurso un nuevo sentido diferente a la crítica de Kant porque en Kant crítica es delimitación y en Marx crítica es señalamiento de lo negativo y búsqueda de lo alternativo.
— Una formulación ética de una humanidad nueva y plena.
— Una crítica a la religión como una forma de evasión de los problemas mundanos y como forma de enajenación y que la teología de la liberación ha buscado eliminar al intentar convertir a la forma religiosa en conciencia crítica de la injusticia.

También hay una serie de bases para la comprensión del fenómeno estético y ético, y existe un planteamiento de lo que llama "formas de apropiación del mundo".

Se ha criticado a Marx en recaer en una "filosofía de la historia". El autor de *Das Kapital* lo niega explícitamente en su carta a Vera Zasulich. Lo que demuestra que sostenía una concepción no lineal de la historia y abierta a otras posibilidades, como lo deduce Erich Hobsbawm en su introducción a los *Formen*.

Tampoco en el Marx maduro había una teleología, como se ha pretendido. Para Marx no está definido, de antemano, el sentido de la historia sino que éste debe ser construido por las fuerzas políticas organizadas. Lo que sí hay es una intención de construir un nuevo recomienzo de la historia (paso de la prehistoria a la verdadera historia); instaurar una nueva racionalidad y esto puede explicarse como una aspiración a un mundo mejor.

Todo su planteamiento, como he dicho, se puede entender como una racionalidad praxiológica.

3) La relación entre filosofía y realidad concreta.

Pero falta considerar el aspecto más importante: lo que Marx llamaba "la realización de la filosofía".

Ya desde la *Crítica a la filosofía del estado de Hegel* (1943); "La cuestión judía", o la "Contribución a la crítica de la filosofía hegeliana", publicada en los *Anales franco-alemanes*, propone que la filosofía se convierta en una "arma del proletariado", que baje del cielo a la tierra

y que logre su "realización" histórica. La culminación de este planteamiento lo encontramos en las *Tesis sobre Feuerbach*[14] y, en especial, en la tesis XI sobre Feuerbach: "Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie *zu verändern*" ("los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo pero de lo que se trata *es de transformarlo*").

Marx no quería sólo dar origen a un pensamiento de intención práctica que de alguna manera dejara al mundo más o menos igual, sino una concepción que situara a la *praxis* en el centro mismo del planteamiento.

Explico más este punto: hacer una filosofía como interpretación significa quedarse en el plano de la *theoría* en el sentido griego de "contemplación", y ello implica: 1) no estar consciente de las condiciones de génesis de la teoría; 2) no ser responsable de las consecuencias prácticas de las aseveraciones filosóficas; 3) no entender que la filosofía no es un pensamiento impermeable a los múltiples condicionamientos de la sociedad y de la historia, y 4) de algún modo asumir que la filosofía misma no puede incidir en el cambio de las propias circunstancias. Así, en Platón hay una tesis del estado ideal impracticable pero también en Kant hay una concepción dictada por la bondad pero en el fondo también por una concepción ingenua en torno a la "paz perpetua" e inclusive en la *Filosofía del derecho* de Hegel hay una propuesta de cambios en la monarquía prusiana, del absolutismo al constitucionalismo. Pero Marx no sólo deseaba dar origen a una concepción consciente de sus implicaciones prácticas.

La filosofía de la praxis en Gramsci y Sánchez Vázquez

Sobre esta perspectiva han reflexionado, en forma creativa, dos autores que, a pesar de sus diferencias de enfoque y temáticas, en sus planteamientos enriquecen el debate en esta dirección. Uno de ellos es Anto-

[14] *Vid*. el excelente libro de Georges Labica, *Karl Marx. Les Théses sur Feuerbach*, París, PUF, 1987.

nio Gramsci en sus *Cuadernos de la cárcel*, y el otro, Adolfo Sánchez Vázquez en su *Filosofía de la praxis.*

En el primer caso se trata de establecer la interrelación entre la nueva concepción de la sociedad "la filosofía de la praxis" y su función en la construcción de la hegemonía de un bloque histórico. Entre muchas reflexiones, lo que quisiera destacar aquí es el hecho de que da cuenta de un elemento fundamental: la transformación de lo económico, en político e ideológico, mediante una serie de mediadores de lo que él llama "sociedad civil" y entre los cuales se encuentran los intelectuales orgánicos; las diversas organizaciones y el nuevo príncipe: el partido. También es destacable el papel de la filosofía como forma de integración del sentido de la acción desde las formas inmediatas de la conciencia práctica hasta las formas más abstractas.

En el caso de la obra de Sánchez Vázquez hay una definición precisa del concepto "praxis"; un análisis de las diferencias existentes entre Hegel y Feuerbach con respecto a Lenin y una consideración sobre las diversas formas de la praxis (creadora y reiterativa; espontánea y reflexiva); además de una relación con la organización y conciencia de clase, y con la razón, la historia y la violencia. En otras palabras, la relación entre teoría y praxis.

Por último, se podría objetar que, a pesar de que Marx propuso una filosofía centrada en la praxis no se ha logrado instaurar, en forma universal, la nueva racionalidad por él propuesta en el famoso prólogo a la *Contribución de la economía política* de 1859. Aquí nos encontramos con un nudo problemático: por un lado, el diagnóstico de Marx en torno a las tendencias de la sociedad capitalista se han cumplido puntualmente y el mundo se encuentra padeciendo, como nunca, graves problemas de desigualdad, crisis de los sistemas ecológicos, éticos, políticos y de otros órdenes. La historia, en lugar de haber avanzado por el lado bueno, "avanzó por el lado malo". Pero justamente por ello, la búsqueda de una sociedad justa se ha convertido hoy en una demanda urgente. Será necesario, por tanto, indagar, en forma detallada, sobre esta ruptura entre teoría y praxis que se realizó en el movimiento socialista y que culminó en el derrumbe del llamado "socialismo real" en Europa del Este y la URSS para extraer las lecciones correspondientes. A pesar de ello, no queda invalidada la tesis central de Marx que he expuesto y se requiere

proseguir la reflexión, no para repetir sus tesis sino para ampliarlas y profundizarlas de acuerdo con las nuevas formas de la realidad. Esto es, ni más ni menos, lo que ha hecho, entre otras cosas, el pensador que homenajeamos hoy. No podemos hacer caso omiso del desarrollo de la historia y del conocimiento pero tampoco podemos recurrir al expediente freudiano de la tachadura y el olvido del marxismo como ha ocurrido en gran parte de nuestros países latinoamericanos o de los países ex socialistas, ante los fracasos de la práctica y deformación de la teoría. Podemos y debemos incorporar todos los planteamientos contemporáneos sobre el poder, la democracia, los sujetos, el conocimiento, la libertad, los derechos, la globalización, la democracia y la justicia, pero desde una perspectiva marxista renovada y renovadora.

Senderos de la filosofía de la praxis como reconstrucción de la filosofía del marxismo

XIOMARA GARCÍA MACHADO

Cada homenaje a la vida y obra de Adolfo Sánchez Vázquez ha constituido una oportunidad de encuentro entre estudiosos de diversas posturas que han brindado una determinada interpretación de todas las aristas de su actividad teórica. En el presente análisis se intenta valorar dos aspectos fundamentales en relación con el problema de la concepción de la filosofía del marxismo que este pensador ha desarrollado. Así será considerado un proceso de evolución de sus ideas, y del entronque de las mismas con la filosofía de la praxis, como corriente que cuenta con una historia en el marxismo desde fines del siglo XIX hasta nuestros días.

Afloran aquí decisivos aspectos a poner en claro, como serían los referentes al problema de las fuentes teóricas de la filosofía de Sánchez Vázquez. Este examen resulta indispensable para exponer la historia de la filosofía de la praxis, en relación con el problema de la concepción de la filosofía del marxismo, desde su lógica teórica, que abarcaría desde una primera generación de filósofos de la praxis (Labriola, Gramsci, Lukács, Korsch) hasta una segunda generación (Kosík, el grupo Praxis, Adolfo Sánchez Vázquez, Zeleny, Mészarós). Sin embargo, por razones de tiempo sería imposible realizar una consideración extensa en este sentido, y de tal modo se asumirán algunos aspectos esenciales que revelen las determinaciones claves del tema a tratar, en especial respecto a algunas de las herencias con las cuales Adolfo Sánchez Vázquez reconoce no haber dedicado especial atención, en cuyo caso se encuentran fundamentalmente la obra de Antonio Labriola y Antonio Gramsci. También serán objeto de análisis las concepciones de Georg Lukács y Karl Korsch, concebidos como pilares del movimiento de

ideas conocido como filosofía de la praxis y de la herencia teórica de Sánchez Vázquez.

En primer lugar habría que considerar el problema de los orígenes de la filosofía de la praxis, es decir, como aparece en el marxismo un modo de interpretación que considera la centralidad de la praxis y que asume una manera peculiar de reconstrucción de la filosofía. Aquí se encuentra la postura que asume a Marx como el artífice principal de la filosofía de la praxis, considerada ésta como la forma legítima del marxismo originario y que suele ser asumida por los propios representantes de esta corriente del marxismo. Especialmente en el caso de Sánchez Vázquez se reconoce en el joven Marx el antecedente principal de la filosofía de la praxis, así como su exposición en las *Tesis sobre Feuerbach* en una forma más acabada.

Por otra parte se expresa una visión de la historia de esta corriente del marxismo a partir de determinadas circunstancias históricas y teóricas, desde fines del siglo XIX y principios del XX, que la hacen compartir tiempo histórico y teórico con otras versiones en las que ha ido cobrando forma la compleja historia del marxismo, pero cuya vida comienza allí donde aquellas circunstancias históricas y teóricas confluyeron en la aparición de distintas interpretaciones de la obra teórica de Marx y Engels. Esto provocó la aparición de distintas corrientes a partir de la II Internacional. En el caso de la filosofía de la praxis puede apreciarse un proceso de confluencias de posturas que en el periodo que abarca a la primera generación no se presenta con una definida autoconciencia de pertenencia a una corriente, por lo que sus artífices remiten a la obra de Marx en tanto fuente originaria de la forma legítima de la filosofía del marxismo y consideran que en Marx están las claves teóricas de la filosofía de la praxis. Otra situación se aprecia en la segunda generación en la que se define claramente una autoconciencia de corriente, empujada ésta por el recrudecimiento de las disputas teóricas y prácticas que fueron signando la historia del marxismo. La tendencia seguida por esta corriente en su segunda fase condujo a la profundización de la reconstrucción de la filosofía en un sentido peculiar frente a otras expresiones del marxismo, como fueron: el diamat, el humanismo y el althusserianismo, entre otras, y que puede apreciarse conformada

en su forma madura en la década de los sesentas del siglo XX y con proyección hacia fines del XX y principios del XXI.[1]

La labor de historiar esta corriente tropieza obligatoriamente con la dificultad de formalizar herencias y asunciones. Si se examina la historia de la filosofía de la praxis, puede apreciarse que no se trata de un proceso de herencia en el plano exclusivo de las ideas, sino de un complejo proceso que consta de sus determinaciones terrenales marcadas por la práctica de los partidos políticos adscritos al movimiento obrero europeo, especialmente, de una parte, y a los ecos de estas determinaciones que encuentran resultados teóricos en la actividad académica y teórica de pensadores con una vinculación política activa. En el caso de Adolfo Sánchez Vázquez se aprecia su condición de militante del Partido Comunista Español, en cuyo seno se realizó una práctica de posiciones dogmáticas, contra las cuales este pensador realizó una reacción que desde lo político encuentra su expresión en la labor filosófica.

Con Labriola puede verse esbozada una asimilación primera de la problemática, ya que este pensador capta en su época una crisis del marxismo que conducía al economicismo, al positivismo, al darwinismo social, a la postura filosófica académica y profesoral. Ante ello era una necesidad ingente la restitución del verdadero carácter originario presente en la obra de los clásicos, especialmente de Marx. En Labriola se aprecia la crítica a las expresiones vulgares del marxismo, y se esforzó por resaltar la esencia práctica de la filosofía del marxismo, así como el problema de la unidad entre teoría y práctica. De ahí su consideración de la praxis, lo cual lo torna uno de los representantes iniciales de la corriente en cuestión, y que no debe ser reducida a una cuestión meramente terminológica.

Este pensador italiano captó una problemática que le sería inherente a la historia del marxismo hasta nuestros días al postular que la filosofía de la praxis es el meollo del materialismo histórico, ya que "el materialismo histórico, o sea, la filosofía de la praxis, en cuanto se refiere a

[1] *Cf.* Gabriel Vargas Lozano, "Adolfo Sánchez Vázquez y la filosofía del marxismo", en *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, México, Grijalbo, 1985.

todo el hombre histórico y social”,[2] pone fin a toda forma de idealismo y de materialismo naturalista. El criterio labriolano que permite otorgarle cierta paternidad en la corriente de la filosofía de la praxis, se evidencia en que constituye un primer paso en la reconstrucción de la filosofía del marxismo por este sendero.[3] Labriola consideró la unidad de las tres partes integrantes del marxismo expresada en la concepción materialista de la historia[4] y se opuso a los intentos de restituir en el seno del marxismo la filosofía tradicional, sin embargo, este aspecto contiene su complejidad debido al propio lenguaje labriolano, a la forma no tradicional de la filosofía que intenta practicar y a los posibles equívocos que pueden generar esta cualidad de su obra teórica. Para este pensador el materialismo histórico es considerado como doctrina, como filosofía, como concepción general de la vida y el mundo, que exige un esfuerzo de pensamiento y no puede entrar a formar parte de los artículos de la cultura popular.[5]

Si Labriola abre una tendencia, que posteriormente va cobrando desarrollo como corriente, se debe en lo fundamental a este intento de reconstrucción de la filosofía del marxismo como crítica de la filosofía tradicional y como crítica de las expresiones del pensamiento burgués posclásico en sus formas profesorales, aun cuando no haya logrado liberarse de algunas influencias de éste. Tratando de aclarar el lugar de la filosofía llegó a conclusiones tales como: la de que el marxismo es una doctrina que busca la superación de la oposición entre ciencia y filosofía, y entre teoría y práctica. También consideró que la filosofía de Marx no está expresada de forma tradicional por ser científica y filosófica.[6] Aun cuando este intento no pasa de ser un esbozo de la problemática teórica que adquiere escaso desarrollo en la obra de Labriola, contrapuso el materialismo histórico a toda ideología y esgrimió la tesis de la posibilidad de que esta doctrina pudiera ser convertida en ideología, por lo cual consideró la posibilidad de que podía extraerse de ella “una nueva

[2] Antonio Labriola, *La concepción materialista de la historia*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, ICL, 1973, p. 264.

[3] *Ibid*., p. 252.

[4] *Ibid*., pp. 239-240.

[5] *Ibid*., p. 234.

[6] *Ibid*., p. 213.

filosofía de la historia sistemática, esto es, esquemática".[7] El pensador italiano rechazó la filosofía sistemática, y consideró al marxismo como el espíritu científico que se ha librado de la filosofía, en cuya intención se encuentra, a su vez, el reconocimiento del fin de la filosofía clásica o tradicional con Hegel, que desembocó en el materialismo histórico de Carlos Marx.[8]

Labriola no alcanzó autoconciencia de estar inaugurando una corriente en el marxismo, ni la promulgó de manera programática, y este mismo rasgo le es inherente a los otros representantes de la primera generación de esta corriente. Sin embargo, esbozó principios que posteriormente se reconstruyeron, en la medida en que se construyó la corriente de la filosofía de la praxis en el marxismo, y si no puede excluirse de esta historia es precisamente porque, a pesar de los esbozos teóricos, la mayor de las veces poco fundamentados y sin una profunda claridad teórica, su dimensión crítica permite reconocer su rol en esta historia.

Con el pensamiento de Georg Lukács se aprecia un esfuerzo teórico que contribuye a perfilar y a darle madurez a aquello que va cobrando expresión como corriente en el seno del marxismo: la *filosofía de la praxis*. En un sentido terminológico, Lukács no llega a acuñar la denominación de *filosofía de la praxis*, sino que lo expresa como *teoría de la praxis*, lo cual se debe, en lo fundamental, a la concepción que expone acerca del materialismo histórico y del método dialéctico, de una parte, y al constante esfuerzo que realiza por distinguir este enfoque de las variantes vulgarizadoras del marxismo, empeño que lo conduce a la tarea teórica de tratar de poner en claro la esencia revolucionaria de la teoría de Marx.

En la concepción de Lukács es muy característico, al igual que en Antonio Labriola, la crítica al pensamiento burgués y a las consecuencias que sobrevienen para el pensamiento del proletariado con la influencia que ejercen las formas burguesas sobre éste. A su vez somete a dura crítica al pensamiento burgués posclásico,[9] especialmente al abor-

[7] *Ibid*., p. 139.

[8] *Ibid*., p. 287.

[9] Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, ICL, 1970, pp. 58, 198, 199, 208.

dar el problema del revisionismo y del utopismo como teorías que son objeto de una lucha incesante porque significan una dualidad utópica del sujeto y el objeto, de la teoría y la praxis.

Con relación al problema del objeto de la filosofía del marxismo desarrolla una postura peculiar por su carácter polémico. Este pensador no realiza una postulación explícita de la *filosofía de la praxis*, como una corriente, pero sí desarrolla la exposición del contenido teórico de la concepción de Marx en el sentido que va cobrando esta corriente como oposición teórica, en el seno del marxismo a otras tendencias, así como la postura ante la asunción de la filosofía del marxismo como *teoría de la praxis*. Es por ello que se puede encontrar, en la concepción de Lukács, la elaboración teórica de conceptos que se erigen en pilares de esta determinada asunción de la concepción de Marx.

A través de su obra *Historia y conciencia de clase* se expresa una postura determinada ante la filosofía del marxismo, porque "representa objetivamente una tendencia en la historia del marxismo... dirigida contra los fundamentos de la ontología del marxismo",[10] sólo en este sentido deja ver en el prefacio escrito en 1967 una aceptación de la tendencia, que significa, desde Marx y con su obra, el contenido científico del materialismo histórico. Lukács se opone a la interpretación del marxismo como teoría de la sociedad, como filosofía de lo social que reduce el estudio filosófico a este aspecto y rechaza el estudio de la naturaleza. Así se propone como objetivo central de su obra, tomar en cuenta a la naturaleza como "una categoría social",[11] y realizar "una elaboración decidida del concepto materialista de la praxis".[12] El propio pensador reconoce, en la autocrítica del prefacio escrito en 1967, que su obra *Historia y conciencia de clase* contiene los elementos de un "retorno revolucionario al marxismo",[13] en el cual el concepto de praxis es captado "en una conexión más auténtica, ontológica y dialéctica con la teoría".[14] De modo que uno de los referentes teóricos fundamentales

[10] *Ibid*., p. 13.
[11] *Ibid*., p. 14.
[12] *Idem*.
[13] *Ibid*., p. 17.
[14] *Ibid*., p. 27.

en este intento de reconstrucción del marxismo se encuentra, junto con el del concepto de totalidad, en el concepto de praxis, y en el problema de la unidad de la teoría y la praxis.

Para Karl Korsch, el carácter que define al marxismo es el que se determina por su cualidad de ciencia social y por su oposición a los conceptos tradicionales de la teoría burguesa clásica. Al respecto afirma Korsch: "Marx, al desarrollar su nueva ciencia socialista y proletaria, partió de aquel primer estudio que, aunque primeramente le fue comunicado por Hegel, había nacido realmente en la época revolucionaria de la burguesía".[15]

Así destaca que esta concepción esgrime principios decisivos para garantizar su cientificidad como ciencia social, entre los cuales explica el principio de especificación histórica, lo que significa que "Marx concibe todas las cuestiones sociales en términos de una época histórica definida",[16] cuya aplicación "queda doblemente demostrada por la forma como trata Marx las diferentes formas históricas del capital".[17] Según Korsch este principio es de gran importancia porque "es estrictamente seguido por Marx en todas sus investigaciones económicas y sociohistóricas",[18] a partir de lo cual se desprenden las implicaciones teóricas y prácticas del método científico de Marx.

Según Korsch, con Marx se realiza la total destrucción de la metafísica evolutiva burguesa implicada en la crítica materialista de la dialéctica idealista hegeliana, lo cual garantiza y determina el carácter de ciencia social que define a la concepción de Marx. Karl Korsch se introduce en el problema del objeto de *El capital* de Marx y propone una "definición revisada" de éste, pues dice: "si pensamos en términos de las categorías académicas a las que estamos habituados actualmente, entonces *El capital* de Marx se nos aparece más bien como una teoría histórica y sociológica que como una teoría económica".[19] Por otra parte, Korsch pondera el alcance filosófico de esta obra, en la que Marx desarrolla

[15] Karl Korsch, *Tres ensayos sobre marxismo*, México, Era, 1979, p. 14.
[16] *Ibid.*, p. 17.
[17] *Ibid.*, p. 20.
[18] *Ibid.*, p. 23.
[19] *Ibid.*, p. 53.

un análisis de la totalidad del modo capitalista de producción y de la sociedad burguesa, y comprende todas las características económicas, junto con sus manifestaciones legales, políticas, religiosas, artísticas y filosóficas, que en resumen son ideológicas y que es una consecuencia del legado hegeliano que Marx adopta formalmente intacto, "a pesar de la 'inversión' materialista de su contenido filosófico-idealista, el cual no es otro que el *modo de descripción dialéctico*".[20]

No se trata de una inversión del contenido económico de *El capital* por parte de Korsch, pero sí se aprecia el interés por reafirmar el valor filosófico de la aplicación del método dialéctico a la economía política. También es cierto que para Korsch no se trata de una "especie de mezcolanza filosófica",[21] por lo que intenta destacar como en esta obra se encuentra el "materialismo histórico". Esta preocupación de Korsch está fundada en el convencimiento del papel que desempeña en esta obra de Marx la crítica académica en la que se destaca la superioridad teórica frente a las teorías de los economistas burgueses, y aquí se evidencia otro momento de corte filosófico que Korsch no aspira a desechar,[22] ya que según aprecia él, para Marx la visión de estos economistas no era estrictamente económica, porque "también él propone una respuesta no económica, sino *histórica*, aunque en el último análisis su solución no es para nada teórica, sino que, por el contrario, es una solución *práctica*".[23]

En estos planteamientos va aflorando una postura que muestra la tendencia a la revisión del esquema fundamental desarrollado por Marx acerca del objeto de la economía política, en cuya delimitación es definitoria la propia comprensión acerca del objeto de la filosofía del marxismo. Korsch comprende la adopción por Marx del método dialéctico y valora su papel en el estudio de *El capital* porque, según afirma, "a pesar de todo el rigor empírico que Marx, como investigador científico, puso en su observación de la realidad concreta, de los hechos socioeconómicos e históricos, el lector que carezca de un entrenamien-

[20] *Ibid.*, p. 60.
[21] *Ibid.*, p. 53.
[22] *Ibid.*, p. 68.
[23] *Ibid.*, p. 70.

to filosófico estricto seguirá encontrando los muy simples conceptos de mercancía, valor y forma de valor muy esquemáticos, abstractos e irreales...”[24] Todo lo cual va unido a la consideración que realiza Korsch acerca del valor de la dialéctica como método que ilumina los “conflictos reales entre las clases sociales”[25] y que se comprenden como “contradicciones”. Este aspecto de la consideración korschiana del método dialéctico lo emparenta con la comprensión lukacsiana en la cual se evidencia un desarrollo más profuso de esta consideración.

Es de destacar que en el contexto de este pensamiento se intenta poner en claro el lugar de la filosofía del marxismo, cuestión harto difícil debido a la controvertida existencia de corrientes del marxismo que tergiversan el problema de la esencia económica del estudio de *El capital* por Marx y lo reducen a ello. Evidentemente se alza la necesidad de destacar el verdadero lugar de lo teórico en este problema y el matiz propio de la teoría elaborada por los clásicos del marxismo, especialmente por Marx. En el caso de Korsch se expresa una tendencia a revalorizar el contenido filosófico de *El capital*, aunque advierte que “resulta obvio en las páginas del *Capital*, que él no pretendía ni remotamente convertir su nuevo principio en una teoría filosófica general de la historia”, a la vez que concibe a éste como “un enfoque original y más útil del mundo real, sensible, práctico, que se presenta ante el sujeto activo y reflexivo”.[26]

En el ensayo “Por qué soy marxista”, Karl Korsch expone con mayor concisión su apreciación acerca del problema de la definición del marxismo y resalta su interés por los aspectos más “operativos de la teoría y la práctica”.[27] Dirige la crítica al marxismo ortodoxo por su carácter abstracto y metafísico, y considera que los problemas que inducen a los errores respecto a la teoría de Marx están en la pérdida de cuatro aspectos esenciales del marxismo, a saber: la especificidad de sus proposiciones; su carácter crítico; su objeto de estudio, que es el capitalismo

[24] *Ibid*., p. 71.
[25] *Ibid*., p. 78.
[26] *Ibid*., pp. 79-80.
[27] *Ibid*., p. 83.

decadente, y su propósito fundamental, que es el de la transformación práctica del mundo.[28]

Es significativa la comprensión por Korsch del aspecto crítico del marxismo, porque en este punto de la cuestión aparece otro elemento de su consideración acerca de la filosofía del marxismo. En este sentido el pensador considera que "*la teoría marxiana no constituye una filosofía materialista positiva ni una ciencia positiva*",[29] lo cual se debe a que esta teoría "es una crítica tanto teórica como práctica de la sociedad existente",[30] para lo cual la crítica funciona como crítica materialista. Es aquí donde aflora un momento clave del pensamiento korschiano que permite su inserción en la comprensión de una filosofía de la praxis. En esta medida le otorga una especial significación al problema de la unidad entre la teoría y la práctica en el marxismo, así como al problema de la relación objeto-sujeto, y lo que es más, la comprensión de la práctica revolucionaria en tanto praxis.

A raíz de esta consideración, Korsch valora la presencia de esta tendencia crítica que parte de Marx y Engels y que se encuentra presente en las fases posteriores del desarrollo de la teoría marxiana, a pesar de que los marxistas ortodoxos niegan esta tendencia en el marxismo, lo cual constituye —según Korsch— una revisión de ésta. En este aspecto se aprecia una de las características que cualifican a la filosofía de la praxis como corriente en el marxismo, a saber, la reclamación recurrente del carácter crítico del marxismo, y la paternidad de los clásicos para con esta interpretación de la filosofía del marxismo.

Un elemento a partir del cual Korsch comprende la filosofía del marxismo se encuentra arraigado en la crítica al marxismo ortodoxo, que es en primer lugar el blanco de su atención, tal como sucede en otros representantes de este pensamiento fundado en el papel central de la praxis. Así concibe que la teoría marxista se encuentra determinada por "las necesidades prácticas de la lucha",[31] de la cual se deriva otro

[28] *Ibid.*, p. 84.
[29] *Ibid.*, p. 90.
[30] *Idem.*
[31] *Ibid.*, p. 94.

elemento central que es "su objetivo práctico",[32] lo que conduce a la necesidad de "una interpretación menos filosófica", y más progresista del concepto mismo de la "síntesis de ciencias marxiana".[33]

En este sentido, Korsch confía en los representantes más inteligentes y responsables de la teoría de la ciencia marxista-leninista contemporánea.[34] La tarea de ese marxismo consiste en la necesidad de "*subordinar todo el conocimiento teórico a los fines de la acción revolucionaria*",[35] y junto a ello dar a la teoría su forma y expresión. Este aspecto para Korsch se alcanza fundamentalmente a partir del papel de la dialéctica, que ha sido pasada por alto por muchos marxistas, y con ello se pierden los aspectos particulares, críticos y revolucionarios del marxismo. Por ello considera que Marx asume la dialéctica hegeliana bajo una transformación materialista, que desde un riguroso análisis crítico logra transformar "en una teoría, *revolucionaria no sólo en contenido sino también en método*".[36] Esta exaltación del método dialéctico se encuentra en la línea propia de esta expresión de marxismo, especialmente en Lukács, y que en realidad va asumiendo características muy peculiares, lo cual permite comprenderla como una corriente que se va conformando y que va a ir ocupando un lugar clave en el desarrollo del marxismo.

Con Gramsci se profundiza el sentido peculiar que se otorga a sí la producción teórica de la filosofía de la praxis en tanto se profundiza la tendencia hacia la asignación de un papel clave a la subjetividad. Éste es el fruto de una contraposición que en el seno del marxismo se ha realizado en franca oposición a las posturas economicistas que desde el marxismo de la II Internacional ha ido arrastrando a la polémica teórica. Ello no implica, para este pensador, que el factor subjetivo se encuentre unilateralizado, sino que se constituye en la economía, comprendida ésta como actividad práctica. Al respecto afirma:

> Con Marx la historia sigue siendo dominio de las ideas, del espíritu, de la actividad consciente de los individuos aislados o asociados.

[32] *Ibid*., p. 94.
[33] *Ibid*., p. 95.
[34] *Idem*.
[35] *Ibid*., p. 97.
[36] *Ibid*., p. 98.

> Pero las ideas, el espíritu, se realizan, pierden su arbitrariedad, no son ya ficticias abstracciones religiosas o sociológicas. La sustancia que cobran se encuentra en la economía, en la actividad práctica, en los sistemas y relaciones de producción y cambio. La historia como acaecimiento es pura actividad práctica (económica y moral). Una idea se realiza no en cuanto lógicamente coherente con la verdad pura, con la humanidad pura... sino en cuanto encuentra en la realidad económica justificación, instrumento para afirmarse. Sin ese conocimiento es perfectamente posible redactar monografías parciales... pero no se hará historia, la actividad práctica no quedará explícita con toda su sólida compacidad.[37]

Para Gramsci la filosofía tiene necesariamente que convertirse en un instrumento de valor práctico e histórico, así la práctica es comprendida como una categoría indispensable para la comprensión del sentido real de la filosofía que resulta de la relación entre la voluntad humana, concebida en términos de sobreestructura, y la estructura económica.[38] La oposición de este pensador al economicismo marxista se basa en la interpretación de que no se puede reducir el materialismo histórico a "presentar y exponer toda fluctuación de la política y la ideología como expresión inmediata de la estructura".[39]

Gramsci considera que la filosofía no puede ser una ciencia del hombre en general, pues esto implica un resto metafísico, y tampoco puede reducirse a una antropología naturalista,[40] sino que la filosofía debe estar sustentada por la "igualdad o ecuación entre 'filosofía y política', entre pensamiento y acción, o sea, a una filosofía de la práctica".[41] Con Gramsci se profundiza la filosofía de la praxis en el marxismo en la medida en que se ocupa del tratamiento teórico de la categoría de praxis y del problema de la relación-unidad teoría y práctica. Para él

[37] Antonio Gramsci, *Antología*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, ICL, 1973, p. 39.

[38] *Ibid.*, p. 276.

[39] *Idem*.

[40] *Ibid.*, pp. 278-279.

[41] *Ibid.*, p. 281.

la filosofía de la práctica es fundada por Marx y precisada por Lenin,[42] además de que para la filosofía de la práctica el ser no puede separarse del pensamiento, el hombre de la naturaleza, la actividad de la materia, el sujeto del objeto. Este aspecto es de vital significación porque puede comprenderse como una cualidad de esta corriente que será desarrollada, especialmente en la obra de Sánchez Vázquez, dado a través de la solución al problema de la oposición entre idealismo y materialismo metafísico que "cobra un nuevo sesgo", ya que "Marx formula en sus *Tesis sobre Feuerbach* una concepción de la objetividad, fundada en la praxis, y define su filosofía como la filosofía de la transformación del mundo".[43]

Al comprender la necesidad de una filosofía del marxismo Gramsci se dedica a reconstruir el problema filosófico que debe residir en la esencia de esta concepción del mundo y propone para esta filosofía, concebida como filosofía de la práctica, la inevitabilidad de su carácter polémico y crítico, así como la necesidad de "superación del anterior modo de pensar y del concreto pensamiento existente".[44] En este sentido, Gramsci trata de fundamentar la necesidad de que la filosofía de la práctica rebase el marco intelectualista que le es inherente a las filosofías anteriores para trascender hacia la práctica, así como para que se cumpla el principio de que todos "los hombres son filósofos", el cual se justifica en la consideración de que la filosofía de la práctica sea la actividad de un reducido grupo de intelectuales, para que, conectada con la vida práctica, se convierta en sentido común renovado, porque "la filosofía de la práctica no tiende a mantener a los 'sencillos' en su filosofía primitiva del sentido común, sino por el contrario, a llevarlos a una superior concepción de la vida".[45]

El significado que adquiere esta comprensión en la obra de Gramsci se imbrica inmediatamente con la visión acerca de la relación entre los intelectuales y los hombres activos de masa, para demostrar la necesidad de

[42] *Ibid*., p. 351.

[43] *Cf*. Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, 2a. ed., Barcelona, Crítica, 1980, p. 142.

[44] A. Gramsci, *op. cit*., p. 371.

[45] *Ibid*., p. 372.

elevar su conciencia teórica, y para lo cual es importante el concepto de hegemonía, el concepto de intelectual orgánico y el concepto de unidad entre la teoría y la práctica.

En resumen, a partir del examen de la obra teórica de estos pensadores se puede concluir que en la primera generación de representantes de la filosofía de la praxis se aprecia un rechazo rotundo a las versiones positivistas, economicistas, materialistas vulgares que predominaron en su época. Esto los condujo por los senderos de una reevaluación de la filosofía original de Marx, comprendida ésta a partir de la centralidad del concepto de práctica, y del problema de la relación entre teoría y práctica, cuyo principal resultado sería el de la reconstrucción del papel de la subjetividad en la práctica revolucionaria.

A esta primera generación de filósofos de la praxis le es inherente una dificultad que se da entre la aspiración a superar las formas tradicionales de la filosofía en general, así como las formas que asume el pensamiento burgués posclásico, contemporáneo a su labor teórica. Es cierto que no comprenden la filosofía de la praxis como una filosofía más, en este sentido conciben la necesidad de desarrollo de la teoría marxista desde sus fueros originarios. Sin embargo, no logran superar el destino filosófico de sus construcciones teóricas. De ahí la necesidad de una filosofía del marxismo, que a pesar de sus esfuerzos por reconstruirla a través del vínculo con lo económico y lo político, no garantiza la necesaria imbricación de la teoría revolucionaria en la práctica revolucionaria de su época.

Éste es un problema práctico, más que teórico, y que se puede explicar a partir de las propias fisuras existentes en el movimiento revolucionario mundial desde la primera mitad del siglo XX, hasta nuestros días, plagado de fracciones políticas y de versiones de marxismo que marcan el sendero de una crisis que desde la década de los cincuentas se hace expedita en la actividad de los partidos comunistas, tanto europeos como latinoamericanos, marcada por el curso de los acontecimientos históricos de agotamiento del esquema del socialismo soviético y por la irrupción en las filas de la izquierda del eurocomunismo, entre otros factores decisivos para que se preparara un viraje, en el seno de la filosofía de la praxis, hacia la dedicación más profusa del tratamiento del estatus de la filosofía del marxismo.

Ha de tomarse en consideración que no han sido tratados aquí otros conceptos a través de los cuales se aprecia el carácter de concreción de estas concepciones dado en el tratamiento de otros aspectos teóricos como el de la revolución comunista, el del papel del proletariado y su relación con el partido, y el de la crítica al utopismo abstracto, entre otros. Tampoco se perfila en este análisis un enfoque en sentido negativo y crítico, sino más bien se realiza una exposición positiva de aquellos aspectos que permiten corroborar el camino principal recorrido por esta corriente de pensamiento en la historia del marxismo. Todo ello dirigido a comprender la esencia de la propuesta teórica de la obra de Adolfo Sánchez Vázquez que se realiza en el seno de la labor asumida por una segunda generación de filósofos de la praxis, marcada por un recrudecimiento de las contradicciones sociales y políticas, y que implica un proceso de profundización de la reconstrucción de la filosofía y del papel de la subjetividad revolucionaria.

En la obra filosófica de Adolfo Sánchez Vázquez habitan dos momentos esenciales en los que se desarrolla el problema de la reconstrucción de la filosofía del marxismo como filosofía de la praxis. Las obras que marcan hitos en este proceso son, fundamentalmente, *Filosofía de la praxis*, en su primera edición de 1967, como un primer momento en el que se expone aquello que constituye el eje central de la concepción de la filosofía de la praxis de Sánchez Vázquez, el que no será abandonado, sino profundizado en los momentos posteriores. Por otra parte se da un segundo momento que puede remitirse a un conjunto de trabajos que aparecen a fines de los años setentas, entre los cuales debe considerarse como central el titulado "La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía", por cuanto en éste aparece una síntesis del giro de profundización de la conformación teórica de la filosofía de la praxis de Adolfo Sánchez Vázquez.[46] No obstante, otros textos serán asumidos aquí como parte del proceso de maduración y desarrollo por Sánchez Vázquez de su comprensión de la filosofía del marxismo de este segundo momento. Éstos se insertan en una maduración de su postura hacia fines de los setentas, momento en el que ya se encuentra

[46] *Cf.* G. Vargas Lozano, "Adolfo Sánchez Vázquez y la filosofía del marxismo", en *op. cit.*, pp. 181-182.

completamente postulada su comprensión del marxismo como filosofía de la praxis. En este sentido se relaciona *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser*, que cuenta con dos ediciones, cuya primera aparece en 1978, así como la segunda edición de *Filosofía de la praxis*, en 1980, en la cual se introducen cambios a la primera edición, pero que en lo fundamental no alteran el sentido elemental del texto. También se engarza a este momento la publicación de su obra *Filosofía y economía en el joven Marx. Los manuscritos de 1844*, publicada en 1982, pero compuesta por su autor en 1977, y que reaparece bajo el título *El joven Marx: los Manuscritos de 1844*, en 2003, en una edición que no realiza ninguna modificación al texto de la edición anterior.

En la obra de Sánchez Vázquez continua en pie la necesidad de atender al problema del estatus de la filosofía del marxismo, en virtud de las condiciones históricas y prácticas que generan el seguimiento de la atención teórica al problema de la necesidad de superar el espontaneísmo, y la debilidad teórica de la actividad del movimiento obrero europeo y latinoamericano, que debido al descrédito de la actividad de la izquierda y de los partidos políticos adscritos al movimiento comunista internacional, no han mostrado una realización práctica de las transformaciones reales y necesarias contra el capital.

Esta situación está marcada a partir del XX Congreso del PCUS, de la Revolución cubana, de la invasión de Checoslovaquia, de los sucesos franceses del 68, de los sucesos mexicanos también del 68 y del recrudecimiento de la crisis del comunismo europeo en el agotamiento de la política de los partidos comunistas adscritos a los mandatos del dominio del eje socialista soviético, lo que explica la necesidad de la tendencia crítica en el seno de estos partidos. Especialmente en el caso de Sánchez Vázquez se advierte el cisma entre la organización y la política interna del PCE y la sección mexicana del mismo conformada por los exiliados, entre los que se destaca la actitud crítica que asumiera este pensador, desde la década de los cincuentas en el seno de su organización y que fuera sancionada y criticada, obligándolo a convertirse en un militante de filas.

Este momento es decisivo para comprender cómo la actitud crítica de Sánchez Vázquez y la maduración política de su pensamiento lo conducen a concebir la necesidad de la crítica teórica, y junto con el

debilitamiento de la actividad del espacio político donde realizara su compromiso de clase (léase la sección mexicana del PCE) se va abriendo el espacio académico, como aquel en el que la realización de su postura política va cobrando forma en su filosofía de la praxis. Este proceso que se inicia desde los cincuentas llega a su momento de maduración en la década de los setentas, lo cual explica el giro de profundización de su pensamiento, así como la abundante obra filosófica que desarrolla en la segunda mitad de esta década.

La filosofía de la praxis como corriente de pensamiento expresa la necesidad de desarrollo de la teoría del marxismo, como una necesidad práctica dictada no sólo en el seno de la confrontación con las versiones de marxismo que arraigan en la misma, sino también como necesidad de la crítica práctica del mundo basado en la contradicción entre trabajo y capital, y de la crítica de la práctica revolucionaria de su transformación comunista. Es en este marco que puede comprenderse la labor intelectual de Sánchez Vázquez, así como la paradoja fundamental de su pensamiento. Paradoja que no es el resultado de un esfuerzo meramente individual, aunque en este esfuerzo se encierren los aspectos meritorios de su obra. Sino que esta paradoja tiene por base la contradicción práctica histórica y real que hasta nuestros días ha mermado la solución revolucionaria de las contradicciones del movimiento real que desde la época de Marx ronda el mundo como un fantasma.

La principal dificultad que arrastra la filosofía de la praxis como corriente de pensamiento radica en la imposibilidad de insertarse en dicho movimiento real como la teoría que coadyuve a desplegar y realizar el principio leninista de que "sin teoría revolucionaria tampoco puede haber movimiento revolucionario",[47] así como el principio práctico de la transformación revolucionaria del mundo, con el cual se comprometen sus artífices. Esta labor teórica muestra el necesario propósito de dotar a la práctica real de la transformación revolucionaria del mundo del fundamento teórico necesario para la subversión del mundo basado en la relación trabajo-capital. Sin embargo, este valioso intento choca con la fuerza de las circunstancias advertidas en los sinos de la época de crisis

[47] Lenin, "¿Qué hacer?", en *Contra el oportunismo de derecha y de izquierda, contra el trotskismo*, Moscú, Progreso, 1979, p. 21.

del capitalismo, en la que a pesar de la revitalización de las fuerzas sociales globalizadas éstas adolecen de una seria actividad teórica, incluso no le otorgan su lugar necesario para superar el espontaneísmo. Tal y como lo concibe la filosofía de la praxis, esto constituye una necesidad hacia la que se encamina su principal aspiración, tal y como destaca Marx en su Tesis XI sobre Feuerbach.

De ahí que el pensamiento teórico continúa con denuedo su actividad abstraída de esa crítica práctico-transformadora y revolucionaria del mundo capitalista contemporáneo, basado en la profundización de la división social del trabajo y en la disección de las fuerzas sociales que se encuentran en la necesidad de cambiar el *status quo* del capital, y que condena a la teoría marxista a expresarse en filosofía como forma enajenada de la actividad intelectual. Se encuentra aquí la dificultad que queda en pie para nuestra actividad teórica, a saber, el logro de la síntesis del pensamiento teórico-comunista en su forma económica, filosófica y política, que como necesidad advirtieran los clásicos del marxismo, con el movimiento práctico real de transformación comunista de la sociedad.

En el pensamiento de Adolfo Sánchez Vázquez se realiza esta dificultad inherente a las expresiones más desarrolladas del marxismo contemporáneo, y de la cual no logramos escapar hacia una solución real del conflicto de la falta de unidad entre la teoría y la práctica. Los intelectuales comprometidos con el criterio marxista de transformación del mundo, como superación de la postura contemplativa e interpretativa de la filosofía tradicional, han encontrado este obstáculo en su labor porque la necesidad de desarrollar la teoría revolucionaria no ha realizado la superación práctica de las formas tradicionales de la filosofía, ni tampoco la superación de los encuentros con las formas del pensamiento burgués posclásico. Esto significa que no se ha logrado, en nuestro panorama teórico, aquel propósito advertido tanto por los clásicos del marxismo, como por los representantes no vergonzantes de la teoría marxista, léase en este caso la filosofía de la praxis, como corriente.

La herencia teórica de Sánchez Vázquez respecto a los clásicos del marxismo, y a los representantes más consecuentes de la corriente en la que se inserta su pensamiento, implica necesariamente el espíritu crítico-

teórico que le es inherente a la teoría marxista. De ahí que constituye un obligado pensamiento a través de cuyo estudio se revelan tanto los desvelos por desarrollar la problemática teórica resuelta y abierta por Marx en sus tesis sobre Feuerbach, como por los seguidores teóricos más consecuentes de esta teoría que tiene ante sí la tarea histórica de insertarse en la praxis misma. Como señalara Sánchez Vázquez a lo largo de toda su obra, la tarea está en continuar desarrollando esa necesidad advertida por este pensador, en cuyo homenaje se alza esta reflexión, para lograr articular una nueva práctica de la filosofía en su relación necesaria y racional al insertarse en la praxis y cumplir con la función práctica que permita hacer de ella una filosofía de la revolución.[48]

[48] A. Sánchez Vázquez, "La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía", en *Filosofía y circunstancias*, México, UNAM, FFL / Anthropos, 1997, p. 138.

La filosofía de la praxis educativa. Una construcción a partir de la obra de Adolfo Sánchez Vázquez

MARÍA TERESA YURÉN

Presentación

Hablar del filósofo Adolfo Sánchez Vázquez es hablar de la filosofía de la praxis. Esta expresión remite al título de una de sus obras más importantes,[1] pero se refiere también a una opción filosófica que ha compartido con intelectuales de otras latitudes y que, en su obra, ha adquirido un sello particular. Esta opción, de la que muchos nos hemos beneficiado, surge de una forma peculiar de interpretar el marxismo y de una honda preocupación por hacer filosofía desde una perspectiva crítica.

En este trabajo pretendo mostrar que la filosofía de la educación ejercida a la manera de la filosofía de la praxis enriquece la investigación que se hace en el campo de la educación porque contribuye al conocimiento y la crítica de la educación y a perfilar las medidas que debieran tomarse para lograr una educación que contribuya a dignificar la vida. El trabajo se desarrolla en tres apartados: en el primero expongo brevemente qué es la filosofía de la praxis desde la perspectiva de Sánchez Vázquez y por qué es conveniente hacer filosofía de la educación desde esta perspectiva; en el segundo, muestro cómo la filosofía de la praxis educativa está imbricada con la ideología, y, finalmente, en el tercer apartado me refiero a las diferentes maneras en que la dialéctica sujeto-objeto marca la especificidad de esta forma de filosofar en el campo de la educación. Cierro el trabajo con una breve conclusión.

[1] *Filosofía de la praxis*.

¿Por qué una filosofía de la praxis educativa?

La filosofía de la praxis tal como la concibe Adolfo Sánchez Vázquez es una manera de hacer filosofía que se ha ido construyendo a lo largo de los años. En una ponencia pronunciada con motivo de los 150 años de los Manuscritos económico-filosóficos de 1884 de Karl Marx, Sánchez Vázquez[2] hizo un recuento y un balance de esta perspectiva filosófica que había sido plasmada inicialmente en su tesis doctoral en 1966 y reelaborada para ser publicada en 1967. Después de corregirla y enriquecerla con diversos temas, la obra fue reeditada en 1980. Además de esa obra, numerosos ensayos a lo largo de la vida del autor pueden considerarse adendos, complementos, profundizaciones y, en algunos casos, rectificaciones que enriquecen la filosofía de la praxis.

Se trata, dice Sánchez Vázquez,[3] de hacer filosofía desde la perspectiva de un marxismo que se inspira en un ideal socialista que se ha distanciado tanto del socialismo real caracterizado por un Estado omnipotente con un partido único que regimenta todos los aspectos de la vida, como del marxismo-leninismo que fue solidificado en un materialismo dialéctico, cuya función ha consistido en justificar al socialismo real. De este modo, la filosofía de la praxis es expresión de la inconformidad con el mundo social que nos rodea; es crítica del presente que empuja a la búsqueda de una alternativa, de un proyecto que opera como ideal; es también aspiración a realizar ese ideal y, por tanto, conocimiento capaz de contribuir a desencadenar una práctica.

Puesto que estos rasgos configuran una forma de hacer filosofía que es diferente a las que responden a alguna preocupación metafísica, epistemológica, existencial o antropológica, en sus textos de los años sesentas y setentas, Sánchez Vázquez[4] se refería a ella como una inno-

[2] Adolfo Sánchez Vázquez, "La filosofía de la praxis (balance personal y general"), en *Filosofía y circunstancias*, México, Anthropos / UNAM, 1997, pp. 157-168 (col. Pensamiento crítico-pensamiento utópico) (texto de 1994).

[3] A. Sánchez Vázquez, "Ideal socialista y socialismo real", en *Ensayos marxistas sobre historia y política*, México, Océano, 1985, pp. 99-112; "La filosofía de la praxis (balance personal y general)", en *op. cit*.

[4] A. Sánchez Vázquez, "La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía", en *Filosofía y circunstancias*, cit., pp. 129-138 (texto de 1977).

vación radical en la filosofía y como una nueva práctica de la filosofía. La diferencia fundamental consiste en que el contenido de esta forma de filosofar es la praxis[5] y en que la práctica filosófica se construye a partir de tres momentos: el conocimiento de la realidad por transformar,[6] la crítica de lo existente y el proyecto de emancipación.[7]

Por esto último consideramos que es posible y deseable hacer una filosofía de la praxis educativa, es decir, una filosofía que tome como contenido la praxis educativa y que se realice de tal modo que —sobre la base del conocimiento de la realidad existente— se tengan argumentos para hacer la crítica de esa praxis y de las condiciones que la hacen posible y, además, se perfile lo que es conveniente hacer para transformar la educación teniendo como horizonte la emancipación. Sostengo que la educación, considerada en sentido estricto, es praxis porque se trata de una "actividad consciente objetiva"[8] que se realiza "cuando los actos dirigidos a un objeto para transformarlo se inician con un resultado ideal, o fin, y terminan con un resultado o producto efectivos, reales".[9] En efecto, la educación es una actividad que se realiza de manera consciente y planeada, orientada por ciertos fines y principios, para contribuir a que determinados sujetos, en determinados contextos, logren transformaciones en sí mismos y en sus prácticas. En cambio, cuando no interviene ni la conciencia, ni un plan, ni fines y principios, pero los sujetos van transformándose por efecto de diversos elementos de la sociedad y la cultura, se puede hablar de enculturación

[5] El objeto de estudio no es el ser en sí —dice Sánchez Vázquez ("Las revoluciones filosóficas: de Kant a Marx", en *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, México, Océano, 1983 [texto de 1977])—, sino el ser constituido por la actividad humana real... el ser que se constituye en y por la praxis (*ibid*., p. 38).

[6] Desde esta perspectiva, resulta claro que hacer filosofía implica ir de la mano con el trabajo científico que permite conocer la realidad, es decir, hacer filosofía implica salir de la filosofía y apoyarse en el trabajo científico, pero también implica ir más allá de este último, para hacer la crítica y plantear el proyecto.

[7] A. Sánchez Vázquez, "La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía", en *op. cit*., pp. 129-135.

[8] A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, 3a. ed., México, Grijalbo, 464 pp. (col. Enlace), p. 21.

[9] *Ibid*., p. 246.

o socialización, pero no de educación. Estos procesos —socialización y enculturación— no son praxis, mientras que la educación sí lo es.

Como toda praxis, la educación implica la unidad de los momentos subjetivo y objetivo para contribuir a la transformación de algo objetivo. Cabe aquí precisar que si bien es el educando quien se transforma a sí mismo mediante su actividad, ésta es propiciada y favorecida por la praxis educativa. Por ello puede decirse que la praxis educativa es una praxis que desencadena praxis. Es también una actividad que contribuye a lo que Sánchez Vázquez[10] denomina "praxis total", que no es otra cosa que el proceso de autocreación del ser humano mismo; proceso que tiene lugar cuando, gracias a su praxis, el ser humano humaniza el mundo y se humaniza a sí mismo.[11] Como en la praxis social, en la praxis educativa el ser humano es al mismo tiempo sujeto y objeto de ella,[12] pero, a diferencia de la praxis social, la praxis educativa busca de manera inmediata contribuir a la transformación del ser humano y de sus prácticas, y de manera mediata modificar las relaciones económicas, políticas y sociales.

Si la educación es una praxis, entonces resulta más adecuado trabajar desde la perspectiva de la filosofía de la praxis que desarrollar una filosofía de la educación de signo prescriptivo que se funde en fines abstractos desligados de las necesidades sociales. Conviene, sin embargo, tener presente que si bien es cierto que hacer filosofía de la praxis es desarrollar una práctica, se trata de una actividad "que de por sí no es praxis". Esto es así porque la filosofía es una actividad que no transforma objetivamente el mundo, sino que para influir en la transformación necesita insertarse en una praxis.

La filosofía de la praxis educativa, como la filosofía de la praxis en general, no es una práctica teórica a la manera como la concibe Althusser. Sánchez Vázquez hace la crítica de esta posibilidad cuando dice que Althusser afirma que la "práctica en general —incluyendo la práctica teórica— es todo proceso de transformación de una materia prima dada

[10] *Cf. ibid.*
[11] *Ibid.*, p. 260.
[12] *Ibid.*, p. 259.

determinada en un producto determinado".[13] Desde esta perspectiva, dice Sánchez Vázquez,[14] en el concepto de práctica cabría no sólo la práctica teórica o ideológica, sino la onírica, la alucinatoria, la mística, etcétera, porque dicho concepto se construyó ajeno a la diferencia entre teoría y práctica establecida por Marx en sus Tesis sobre Feuerbach, y de esa manera perdió su operatividad. En el sentido althusseriano, insiste Sánchez Vázquez, "todo proceso de transformación es práctico, tanto si se trata de un proceso objetivo, material, como si se trata de un proceso puramente interno, subjetivo o ideal; tanto si la materia prima es natural o social como si es una materia prima ideal o teórica en sentido amplio; tanto si el producto es un objeto concreto sensible, como si se está ante productos que sólo tienen una existencia ideal, subjetiva".[15]

Por el contrario, la praxis, entendida a la manera de Sánchez Vázquez, es necesariamente actividad que transforma el mundo exterior, es decir, la realidad natural o humana que existe independientemente del sujeto práctico.[16]

Con base en esta interpretación, podemos afirmar que la filosofía de la praxis educativa es una actividad teórica que si bien transforma nuestra conciencia de los hechos educativos y nuestras ideas acerca de los fines y principios o posibilidades de cambio, no transforma por sí misma las prácticas educativas. Sin embargo, es una actividad teórica necesaria y urgente que contribuye a la crítica del presente en la educación y puede insertarse como momento de una praxis educativa, elevando la racionalidad de la misma.

Teoría e ideología en la filosofía de la praxis educativa

Siguiendo la huella de Sánchez Vázquez, asumo que la filosofía de la praxis está imbricada con la ideología. Por un lado, porque se constituye

[13] A. Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución: el marxismo de Althusser*, Madrid, Alianza Editorial, 1978, p. 61.

[14] *Idem.*

[15] *Ibid.*, p. 63.

[16] A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, cit., p. 251.

en crítica de las ideologías que orientan las praxis educativas y, por otro, porque ella misma es ideológica, como sucede con cualquier filosofía. Al hacer estas afirmaciones, empleo el término "ideología" en el sentido que le da Sánchez Vázquez, es decir, entendida como un conjunto de ideas acerca del mundo y la sociedad que responden a intereses, aspiraciones o ideales de una clase social en un contexto social dado y que guían y justifican un comportamiento práctico de los seres humanos acorde con esos intereses, aspiraciones o ideales.[17]

Esta manera de entender la ideología concuerda, dice Sánchez Vázquez,[18] con el sentido amplio que Marx le da a ese término en el Prólogo a la Contribución de la Crítica de la Economía Política. En cambio, no concuerda con el sentido restringido que se refiere a ciertas creencias cuya verdad estaría distorsionada por la función social que cumplen.[19] Tomando esto en consideración, puede decirse que las praxis educativas están siempre atravesadas por ideologías diversas, pues inevitablemente toda práctica educativa responde a determinadas creencias y actitudes que tienen un determinado peso ideológico o que responden a ideologías puestas en tensión. No siempre la ideología resulta clara ni fácil de determinar, pero existen distintos métodos y técnicas provenientes de las ciencias sociales que contribuyen a develar el peso ideológico de las creencias y actitudes.[20] Así, apoyándose en estos instrumentos, el filósofo de la praxis educativa puede responder al objetivo de conocer la realidad social, para después hacer la crítica de ésta y, por ende, de las ideologías a las que responden las prácticas en el campo de la educación.

[17] A. Sánchez Vázquez, "La ideología de la 'neutralidad ideológica' en las ciencias sociales", en *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, cit., p. 145.

[18] *Cf. ibid.*

[19] En el sentido restringido —dice nuestro autor (*ibid.*)— "ideología" se identifica con falsedad, ya sea a la manera de la "falsa inversión", como se plantea en la Ideología Alemana, o como "universalidad ilusoria" a la que se refiere Marx en la Crítica a la Filosofía del Derecho del Estado de Hegel.

[20] Por ejemplo, la analítica de las representaciones sociales, el análisis político del discurso y algunas técnicas de análisis estructural.

Sánchez Vázquez[21] no opone ciencia e ideología, como lo hace el discurso althusseriano. Por ello, la crítica de las ideologías en el campo de la educación no se convierte en una fácil descalificación de un determinado pensamiento por su origen de clase. En efecto, el concepto amplio de ideología que recupera Sánchez Vázquez permite superar un grave error que se deriva del concepto restringido de ideología y que radica en identificar ésta con la falsedad y con el pensamiento burgués, mientras que, como contraparte, se identifica ciencia con verdad y con pensamiento proletario. Con ello, se abandona la actitud crítica y se elude el trabajo teórico que permite distinguir lo verdadero de lo falso. El sentido amplio del concepto de ideología obliga, en cambio, a examinar críticamente las creencias que orientan las prácticas educativas distinguiendo por una parte su verdad o falsedad y, por otra, la raigambre social de esas ideas. En suma, la manera como Sánchez Vázquez utiliza el término obliga a mantener una actitud alerta y crítica frente a toda ideología y permite, además, hablar de múltiples formas de ideología, sobre todo si se considera que las creencias y aspiraciones de un determinado grupo o sector social (jóvenes, indígenas y mujeres maltratadas, por ejemplo) tienen pertinencia de clase.

Otro error epistémico que esta concepción de ideología contribuye a evitar es el de creer que la ciencia y la filosofía pueden estar desideologizadas. Sánchez Vázquez[22] argumenta contra esta creencia y muestra que defender la pretendida neutralidad ideológica de la ciencia es expresar una forma de ideología.[23] Además, aporta razones para apoyar la tesis de que toda filosofía implica una opción ideológica sin que esto le reste calidad teórica. Como ideología, es un conjunto de enunciados que entrañan explícita o implícitamente una valoración de su referente real y responden a determinados intereses sociales; como teoría es un

[21] A. Sánchez Vázquez, *Ciencia y revolución: el marxismo de Althusser*, cit., pp. 122-134.

[22] A. Sánchez Vázquez, "La ideología de la 'neutralidad ideológica' en las ciencias sociales", en *op. cit*.

[23] *Idem*.

conjunto de enunciados que tienen un valor de verdad y que son organizados conforme a ciertos cánones lógicos.[24]

En resumen, la filosofía de la praxis es una práctica de la filosofía que sin renunciar al rigor académico, a la sistematicidad y al conocimiento objetivo de la realidad, se imbrica con la ideología. Corresponde al filósofo de la praxis educativa determinar conscientemente a qué ideales o aspiraciones quiere responder. Dicho en lenguaje gramsciano, esta forma de filosofar le obliga a decidir, como intelectual, a qué grupo o sector social se está orgánicamente vinculado[25] y a qué intereses de clase se está respondiendo.

Esto implica aceptar, con Sánchez Vázquez, que la filosofía no se eleva por encima de la sociedad, sino que es parte integrante del todo social[26] y que "la filosofía sólo permite conocer la sociedad, en la medida en que ella misma es explicada por el conocimiento del todo social".[27] Como cualquier teoría filosófica, la filosofía de la praxis educativa está enraizada en la historia, pues tanto sus problemas como sus respuestas son parte de la historia real y encuentran en ella las condiciones para sobrevivir o desaparecer.[28]

[24] A. Sánchez Vázquez, "Filosofía, ideología y sociedad", en *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, cit. (texto de 1981).

[25] A. Gramsci, "La formación de los intelectuales", en *Los intelectuales y la organización de la cultura*, México, Juan Pablos, 1971 (col. Obras de Antonio Gramsci. Cuadernos de la cárcel, 2).

[26] Refiriéndose al carácter sociohistórico de la filosofía, Sánchez Vázquez ("Filosofía, ideología y sociedad", en *op. cit.*) afirma que ésta ha de concebirse "no como un espejo cóncavo, exterior o distante de la sociedad, sino como una parte de ella" (*ibid.*, p. 118).

[27] A. Sánchez Vázquez, "Filosofía, ideología y sociedad", en *op. cit.*, p. 119.

[28] A. Sánchez Vázquez, "¿Qué hacer con la historia de la filosofía?", en *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, cit.

La dialéctica sujeto-objeto en la filosofía de la praxis educativa

La insistencia de Sánchez Vázquez[29] en identificar a la praxis como actividad transformadora objetiva y material se debe en buena medida a su oposición al "activismo teórico" del idealismo alemán. Por ello, hace la crítica de la posición de Kant por considerar que al mostrar al mundo de los fines como independiente del mundo de la necesidad, conduce a suponer que las modificaciones en el ámbito de lo moral y lo político son suficientes para la emancipación del ser humano. También la posición de Hegel pasa por el tamiz de la crítica, pues aún cuando este autor pone énfasis en la producción del ser humano como proceso de autoproducción mediante la actividad, en sus obras la praxis material queda reducida a una actividad espiritual.[30] Así, Sánchez Vázquez criticó no sólo el objetivismo del materialismo dialéctico que había conducido a esquematizar la relación de determinación de la estructura sobre la superestructura y a considerar esta relación de manera mecánica, sino también el subjetivismo de las posiciones idealistas que, desde su perspectiva, no puede orientar una práctica emancipadora porque ésta no se puede dar en el campo de las ideas. De ahí que nuestro autor insista en la importancia de recuperar la dialéctica sujeto-objeto en la categoría de praxis.[31]

Dicha dialéctica obliga a superar la idea de la autoproducción de un sujeto universal para pensar en sujetos particulares que mediante su actividad producen cambios objetivos y así se transforman a sí mismos. Obliga, por ende, a rebasar la idea de que el sujeto que se educa es un recipiente[32] que hay que llenar, y demanda buscar la manera en la que la actividad del educador puede contribuir a desencadenar la praxis del sujeto que se educa. Esto, a su vez, conlleva la necesaria crítica a las teorías de la educación que centran el proceso en la enseñanza o instrucción

[29] Véase *Filosofía de la praxis*.

[30] *Ibid*., pp. 61-75.

[31] *Ibid*., p. 94.

[32] Esta idea equivale a la crítica que hiciera P. Freire (*Pedagogía del oprimido*, 20a. ed., trad. de J. Mellado, México, Siglo XXI, 1978) a la "educación bancaria".

y en los contenidos teóricos,[33] y que en buena medida han contribuido al olvido de la praxis del educando. Por último, la recuperación de la dialéctica sujeto-objeto obliga también al examen de la manera como se lleva a cabo la praxis educativa, pues no pocas veces ésta se concreta en una práctica burocratizada o en una práctica reiterativa.[34] En ambos casos se pierde la unidad del momento subjetivo de la praxis (la teoría, la ideología y el proyecto de transformación) con el momento objetivo (la transformación objetiva, material). Se pierde, también, el carácter creativo que requiere una auténtica praxis.

Si se atiende a lo que plantea Sánchez Vázquez en relación con la filosofía de la praxis en general, habrá que aceptar que el filósofo de la praxis educativa no debe detenerse en la interpretación o contemplación de lo que pasa en el ámbito educativo, pues no se trata de conciliar el pensamiento con la realidad existente para dejar las cosas como están, sino de hacer un trabajo filosófico que responda a las exigencias de la praxis. Dicho trabajo ha de conjugar diversas funciones que Sánchez Vázquez[35] describe de la siguiente manera: a) una función crítica, ya que la filosofía de la praxis se constituye como teoría de una realidad negativa cuya explicación entraña su negación y como crítica de las ideologías que tienden a conciliar el pensamiento con el estado de cosas existente; b) una función política que implica, por parte de quien hace filosofía, la toma de conciencia de las raíces sociales de las ideas, de las condiciones que las engendran y de las soluciones prácticas que permitirán dominarlas; c) una función gnoseológica que consiste en la elaboración y desarrollo de conceptos y categorías que permiten los análisis concretos de situaciones concretas; d) una función de conciencia

[33] Una buena parte de las teorías sobre didáctica y currículum tendrían que ser objeto de crítica.

[34] Tanto en un caso como en otro, dice Sánchez Vázquez (*Filosofía de la praxis*, pp. 312-316), hay una ruptura de la unidad de lo subjetivo y lo objetivo. En el caso de la reiteración, el proyecto se concibe como preexistente a la práctica, como si fuese una entidad platónica inmutable y refractaria a la crítica: la práctica sólo trata de ajustarse a ese proyecto. En el caso de la burocratización de la práctica, el proyecto deja de alimentar a la actividad y ésta se realiza de manera semejante a un proceso mecánico.

[35] A. Sánchez Vázquez, "La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía", en *Filosofía y circunstancias*, cit., pp. 135-136.

de la praxis o conciencia de la unidad de la teoría y la praxis, y e) una función autocrítica que consiste en una crítica incesante de la propia capacidad de comprensión de la praxis y de la inserción en ella.

A pesar de las diferencias, la filosofía de la praxis es "filosofía sin más ni menos",[36] pues se trata de una actividad teórica que responde a la necesidad vital de entender el mundo para orientar el comportamiento de los seres humanos en sus relaciones entre sí y con el mundo. Esta filosofía, dice Sánchez Vázquez,[37] no es más que teoría: preguntas, dudas, conceptos, argumentaciones, interpretaciones, explicaciones. Es un producto racional, pero histórico —es decir, no aspira a convertirse en norma absoluta— del que brota la conciencia de transformar el mundo y la asunción del deber de contribuir a la transformación. Por esto último, también se trata de una forma de hacer filosofía que no se ha de limitar a interpretar, a dar razón de lo que es, sino que ha de trazar las posibilidades, ha de determinar aquello que no siendo aún, se puede y debe hacer.

Como bien dice Sánchez Vázquez, teorizar desde esta perspectiva no implica decidir entre interpretar o transformar, pues éste es un falso dilema.[38] Se trata, en cambio de que la interpretación o el análisis se hagan de tal forma que revelen con claridad aquellos aspectos que conviene cambiar porque perpetúan alguna forma de dominación. La pauta que Sánchez Vázquez propone para juzgar esto no es otra que la emancipación humana. Lo que para este autor significa este término queda claro en uno de sus ensayos de los años noventas[39] en el que se pregunta qué significa estar a la izquierda —es decir, seguir luchando por la emancipación— después del derrumbe del sistema social de la Europa del Este. Ahí señala que se coloca en esa posición quien reivindica "valores universales —libertad, igualdad, democracia, solidaridad,

[36] A. Sánchez Vázquez, "La filosofía sin más ni menos", en *Teoría. Revista de Filosofía*, año 1, núm. 1, México, UNAM, FFL, julio de 1993.

[37] *Idem.*

[38] A. Sánchez Vázquez, "La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía", en *op. cit.*, pp. 44-46.

[39] A. Sánchez Vázquez, "Después del derrumbe: estar o no a la izquierda", en *Sistema*, núm. 108, Madrid, mayo de 1992, pp. 57-67.

derechos humanos— [y hace...] la crítica del capitalismo existente que, por su propia naturaleza como sistema de explotación y dominación, niega, ahueca o restringe esos valores en las relaciones entre los individuos y los pueblos".[40] Esto significa que aun cuando se haga el estudio de un ámbito social determinado, como es el ámbito de la educación, el filósofo de la praxis educativa ha de tener como ideal regulativo un "proyecto de transformación global de la sociedad".[41] Dicho de otra manera, el filósofo de la praxis educativa tendría que analizar cuáles son los factores que obstaculizan el ejercicio de los derechos humanos y sociales, que limitan la realización de la libertad, de la socialidad, de la conciencia de los sujetos involucrados en la acción educativa, o que de alguna manera se encuentran excluidos, dominados o explotados. Ha de hacer la crítica de esos factores y señalar qué aspectos deben modificarse y cómo debe hacerse para contribuir a la dignificación[42] de la praxis educativa y, por ende, avanzar en el esfuerzo emancipatorio.

Es la finalidad emancipatoria la que permite cualificar de manera diferente a la práctica filosófica que se hace desde la perspectiva de la filosofía de la praxis. Vista así, dice Sánchez Vázquez,[43] no se trata tan sólo de una filosofía académica, pues su sentido último lo recibe de un proyecto de transformación global de la sociedad. Así, mientras que unas filosofías cumplen la función de justificar la realidad tal como está —y así contribuyen a la conservación de la sociedad— otras cumplen una función crítica y contribuyen a la transformación social. Son estas últimas las que pueden considerarse praxeológicas; no porque sean por

[40] *Ibid*., p. 66.

[41] A. Sánchez Vázquez, "Por qué y para qué enseñar filosofía", en *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, cit., p. 82 (texto de 1979).

[42] Tomando como base las necesidades radicales que planteó el joven Marx y que fueron reinterpretadas por Agnes Heller (A. Heller, *Teoría de las necesidades en Marx*, trad. de J. F. Ivars, Barcelona, Península,1978) he argumentado (María Teresa Yurén, *Eticidad, valores sociales y educación*, México, UPN, 1995 [col. Textos, 1] que la dignidad es la exigencia de satisfacción de las necesidades radicales en su conjunto, es decir, las necesidades de libertad, conciencia, socialidad, objetivación y universalidad (o necesidad de ser reconocido como miembro del género humano).

[43] A. Sánchez Vázquez, "La ideología de la 'neutralidad ideológica' en las ciencias sociales", en *op. cit*., p. 82.

sí mismas praxis, sino porque la interpretación y el análisis que ofrecen se constituye como el momento subjetivo, teórico, de la transformación real y objetiva del mundo.

Por esta razón, la filosofía de la praxis educativa que se asimila a esta forma de trabajar no es ajena a la utopía, al proyecto y, sin ser ella misma una práctica, alimenta y orienta la acción transformadora.

Recapitulando: hacer filosofía desde la perspectiva de la filosofía de la praxis significa aspirar a elaborar un conocimiento teórico que requiere de la construcción de categorías y el esclarecimiento de métodos y supuestos, pero también implica una opción ideológica por cuanto se trata de una actividad que se articula con un proyecto de transformación social. Esto hace necesaria una doble vigilancia epistémica porque: a) el hecho de que la teoría se vincule a un proyecto de transformación con vistas a la emancipación no garantiza su sistematicidad y su objetividad, aunque hace propicias estas dos cualidades, en virtud de que la teorización no requiere mecanismos de mistificación, y b) el hecho de que se logre un pensamiento objetivo no garantiza su carácter praxeológico. Por esta razón, la filosofía de la praxis educativa se constituye como una práctica de la filosofía indisolublemente ligada a la crítica y al proyecto de emancipación, que se inserta en la praxis educativa como un momento de la misma.

VII. SOCIEDAD, REALIDAD Y UTOPÍA

Adolfo Sánchez Vázquez y el otro marxismo

BOLÍVAR ECHEVERRÍA

Es difícil exagerar la importancia que tuvo la obra de Adolfo Sánchez Vázquez para los jóvenes o muy jóvenes intelectuales latinoamericanos de comienzos de los años sesentas. Sus ensayos sobre estética marxista y después sus trabajos sobre los manuscritos juveniles de Marx daban voz a un marxismo desconocido, vital, creativo, revolucionario, cuya rica historia, reprimida por el marxismo oficial del imperio soviético, ellos averiguarían un poco más tarde.

¿Por qué era tan importante entonces tener una prueba de que ese otro marxismo existía y podía desplegar y enriquecer su capacidad explicativa de la vida social e histórica? Esos jóvenes intelectuales tenían la ilusión de que el renacimiento de la revolución iniciado por el levantamiento cubano que triunfó en 1959 podía profundizarse en el sentido de un socialismo libertario y alcanzar dimensiones planetarias, que esta vez sí podía realizar lo que el primer intento de la misma, treinta o cuarenta años atrás, no había podido llevar a cabo: el ideal de construir una sociedad justa y libre.

Aleccionados en la polémica teórico-política más encendida de esa época, la que tenía lugar en la opinión pública francesa, particularmente parisina, esos jóvenes intelectuales entraron en una actividad política impaciente y radical que se mantuvo encendida durante algunos años y que para muchos de ellos agotaría tempranamente su ciclo a partir de 1967 y la muerte del Che Guevara y, sobre todo, después de las brillantes y trágicas experiencias de 1968. Admiradores de J.-P. Sartre, por lo general, su argumentación política impugnadora de las falacias de la "democracia occidental" avanzaba hasta un punto determinado en el que se abría para ellos un gran vacío. Llegaban ante una pregunta: ¿los actos de todo tipo de rebeldía que se daban contra el orden establecido, con

los que esos intelectuales se comprometían apasionadamente, estaban condenados a repetir el esquema del mito de Sísifo reactualizado por Albert Camus: a encenderse y a ser apagados sin dejar huella, unos junto a otros, sin tocarse; unos después de otros, sin transmitirse? ¿No había un *medium* objetivo que los comunicara entre sí, un nudo objetivo en el que decantaran los efectos de todos ellos, que estuviera dotado de alguna permanencia y les permitiera solidarizarse unos con otros y aprender unos de otros? ¿No había una historia común que permitiera a la más incierta de las huelgas, planteada en el último rincón de los Andes, saber que su audacia no estaba sola sino que formaba parte de una mucho mayor, de alcances planetarios, cuya amplitud y coherencia permitían contar con la victoria, si no aquí y ahora, sí en un futuro de mediano plazo?

¿Había alguien que pudiera afirmar y demostrar la existencia de una realidad objetiva dotada de esta consistencia; de una historia compartida capaz de interconectar los actos y retener los efectos de las muchas rebeldías, de juntarlos a todos sobre un mismo escenario y permitirles así articular coherentemente una rebelión conjunta, una revolución? ¿Qué propuesta teórica podía reconocer y hablar entonces de este peculiar mundo de objetos al que cien años atrás Marx había reconocido como "el mundo de la producción de la riqueza social" y cuya "forma o modo capitalista" había criticado radicalmente? El "marxismo", esa doctrina que afirmaba basarse en la teoría de Marx y que, para finales de los años cincuentas, había acompañado de manera dogmática y apologética la larga serie de crímenes monstruosos exigidos por la recomposición del Imperio Ruso y perpetrados en nombre del socialismo, ¿podía tener él una propuesta teórica capaz de reactualizar para los nuevos tiempos esa visión crítica de la civilización capitalista en la que se había empeñado Marx? A los ojos de esos jóvenes intelectuales era obvio que no.

Eso que se hacía llamar marxismo no tenía para ellos absolutamente nada que ver con una teoría del fundamento objetivo de la revolución como la que era requerida para la radicalización y ampliación de la Revolución cubana. Era una construcción especulativa endeble —unidad de "Dialéctica materialista y materialismo histórico", de "filosofía y ciencia"— y, en términos teóricos, esos jóvenes intelectuales sentían vergüenza ajena por ella. Porque, por otro lado, no dejaban de percibir que, si bien se trataba de un *corpus* pesado e inútil, el lugar que pretendía

ocupar era un lugar genuino; un lugar bloqueado que reclamaba abrirse y airearse para dar juego a la teoría revolucionaria.

Sólo a la luz de esta necesidad apremiante de una teoría compartible por todos los que impugnaban el orden establecido y capaz así de reunirlos puede entenderse y apreciarse la importancia que tuvo para esos jóvenes intelectuales el aparecimiento de una obra marxista como la Adolfo Sánchez Vázquez. A partir de ella se volvía indudable que un marxismo diferente del que se había establecido como ideología del "socialismo soviético" era un marxismo posible.

La obra de Sánchez Vázquez insistía entonces, como lo hace ahora, en dos contenidos esenciales de la teoría de Marx, íntimamente conectados entre sí: en el carácter creativo de la praxis humana y en la necesidad de una orientación esencialmente humanista y democrática de la actividad política socialista.

Los primeros aportes de Adolfo Sánchez Vázquez a un nuevo marxismo se dieron en el campo de la estética y la teoría del arte. En abierta polémica con las posiciones del marxismo soviético, resumidas por el teórico ruso Zhdanov, que aplicaban al terreno del arte la teoría del conocimiento como un mero reflejo de la realidad, Adolfo Sánchez Vázquez defendió repetidamente la idea de que el arte, al ser la versión más libre de la praxis humana, muestra en su pureza el carácter creativo de la misma. Si algo distingue al ser humano de los demás seres es, según Sánchez Vázquez, el hecho de que sólo él es capaz de crear un mundo propio, el mundo de lo social, dotado de una autonomía respecto del mundo natural. La dignidad humana, lo mismo individual que colectiva, reside en la libertad que es propia de todo creador. La reivindicación de esta dignidad humana en lo concerniente a la esencia y la función del arte fue para Sánchez Vázquez el primer paso en la elaboración de la obra que es seguramente su mayor contribución a la teoría marxista, su *Filosofía de la praxis*.

Pero las implicaciones políticas de esta rebelión de Adolfo Sánchez Vázquez contra el marxismo oficial eran bastante evidentes lo mismo para él que para su lectores, fueran éstos sus censores del partido o sus admiradores universitarios. Si la creatividad es el rasgo distintivo de lo humano, manifiesto lo mismo en el individuo que en la colectividad, toda propuesta política y toda realización política que incluyan en su estrate-

gia una subordinación del ejercicio libre de esa creatividad a necesidades pragmáticas de la construcción y el mantenimiento de un orden social resultan absolutamente condenables. El socialismo que comenzó a defender ya desde entonces Adolfo Sánchez Vázquez o es humanista, es decir, democrático, afirmador de la autarquía de un pueblo compuesto de individuos todos ellos libres y creadores, o no es socialismo.

Las grandes líneas de un pensamiento renovador del marxismo quedaron planteadas ya en los años sesentas por Adolfo Sánchez Vázquez. Grandes líneas en las que él ha seguido trabajando incansablemente y en las que, con la generosidad de un filósofo verdadero, ha dado ánimos para que avancen otros proyectos diferentes del suyo.

Hace quince años, a Adolfo Sánchez Vázquez se le permitió participar en el Encuentro Internacional de la revista *Vuelta*, organizado por Octavio Paz. En la discusión que tuvo con el gran filósofo polaco Leszek Kolakowski durante ese encuentro, Adolfo Sánchez Vázquez detectó el indicio de un tabú y constató una paradoja. El indicio era el siguiente: en todo el encuentro no se empleó ni una sola vez la palabra "capitalismo" ni otra equivalente; y la paradoja era esta: "cuando la alternativa socialista se hace más necesaria, no está en la orden del día". Desde entonces, los escritos de Adolfo Sánchez Vázquez sobre política han girado siempre en torno a este indicio y a esta paradoja, tratando de encontrar una explicación para ellos.

A comienzos de los años noventas el neoliberalismo llevaba ya quince años de éxitos ininterrumpidos; la tentativa del orden establecido de regresar a su "época de oro", la época del "capitalismo salvaje" de los siglos XVIII y XIX, no había tenido todavía los tropiezos catastróficos que son ahora imposibles de ocultar. Quince años después, ya en nuestros días, pareciera que las cosas han cambiado completamente, si uno se atiene al hecho de que renegar del neoliberalismo ha pasado a ser un rasgo casi indispensable de lo "políticamente correcto"; pareciera que ha llegado por fin la hora en que el capitalismo como modo de producción puede ser abordado críticamente en la opinión pública y en que el socialismo puede ser considerado abiertamente como una alternativa real al orden establecido. No sucede así, sin embargo, el tabú y la paradoja reconocidos por Adolfo Sánchez Vázquez siguen vigentes en los círculos determinantes de esa opinión pública.

Sigue intocado, en el reino de la política, el dogma de la infalibilidad de la "mano oculta del mercado", de su sabiduría insuperable, que hablaría desde las cosas mismas, desde la economía, y sigue firme la convicción de que el proyecto socialista de sustituir esa inexcrutable "mano sabia" por la decisión democrática de una política racional es un proyecto condenado necesariamente al fracaso. Sobre todo, sigue intocado el dogma mayor que deifica al valor capitalista del mundo de las mercancías, al capital o valor que se autovaloriza, poniéndolo en calidad de sujeto metafísico de la historia, de creador —y no de enemigo, como lo veía Marx— del valor de uso de las cosas que pueblan el mundo de la vida humana.

El nombre de Dios no debe mencionarse en vano, y el Dios de los modernos es precisamente el capital, el valor económico abstracto, inhumano, en su proceso incesante de autovalorización. Todo puede tocarse, todo puede criticarse y ponerse en cuestión, menos la convicción de que sin capitalismo no hay modernidad, de que no es posible otra manera de producir mercancías que la manera capitalista, de que el modo capitalista de organizar la vida social es el único realmente capaz de hacerlo. La palabra "capitalismo" es un tabú, porque simplemente mencionar al verdadero sujeto de la modernidad capitalista equivale ya a ponerlo en duda.

Si hay algo de ejemplar y admirable en la actividad teórica de Adolfo Sánchez Vázquez es su insistencia en hablar de lo que no se debe hablar. Sánchez Vázquez no se cansa de blasfemar contra el Dios de los modernos, no ceja en su empeño de demostrar, siguiendo en esto fielmente a Marx, que si el capitalismo desarrolla las fuerzas productivas modernas es para transfigurarlas *ipso facto* en fuerzas destructivas.

En una época en que hablar de socialismo condena a quien lo hace a ser tratado como una reliquia del pasado o como iluso desatado, Adolfo Sánchez Vázquez les toma la palabra a los defensores de la "democracia sin adjetivos" y les demuestra que basta con un mínimo de coherencia teórica para reconocer que el principal obstáculo de toda política y todo gobierno es la "dictadura del capital", ésa precisamente que el socialismo proyecta echar abajo; y para reconocer que un gobierno del pueblo sólo puede ser efectivo si la ciudadanía de la república está compuesta por seres iguales entre sí, y no por esclavizadores y esclavos, como lo está en la sociedad moderna actual.

Nuevos actores aparecen en nuestros días en los bordes de la política establecida, que intentan ocuparla y sustituirla por una manera diferente de actualizar la necesidad humana de lo político; una manera que permitiría sin duda la realización socialista de la democracia. Tal vez la obra de Adolfo Sánchez Vázquez será conocida por estos nuevos actores. Estoy seguro de que, si llega a serlo, ellos encontrarán ahí formulaciones que les serán de gran utilidad.

La realidad, la utopía y el deseo

ADOLFO GILLY

"El hombre es una nube de la que el sueño es viento. / ¿Quién podrá al pensamiento separarlo del sueño?", escribía Luis Cernuda, entre España y exilio, en *La realidad y el deseo*.

¿De dónde viene el viento que impulsa a este hombre alto, enjuto y severo que se llama Adolfo Sánchez Vázquez? ¿Por qué a los ochenta años de su edad, en 1995, andaba apoyando a la rebelión de los indígenas zapatistas de Chiapas? ¿Por qué cuatro años después defendía la huelga de los estudiantes de esta Universidad, como había hecho años antes, entre 1986 y 1987, con nuestra huelga del Consejo Estudiantil Universitario? ¿Por qué tanta insistencia, tanta reiteración en conductas punibles, cuál sueño lo arrastra sin cesar hacia esos rumbos?

Fui a buscar en sus libros la respuesta; y no tanto en las palabras o en los títulos, sino en aquella forma oculta en que los escritos revelan a sus autores: en las obsesiones, en las repeticiones, en el estilo y en sus altibajos cuando la mano se distrae, cuestión de seguir huellas, indicios, señales dejadas sin querer.

Fui entonces, si de sueños se trataba, a aquel libro donde este filósofo de la praxis habla del sueño: sus escritos reunidos en *Entre la realidad y la utopía*, cuyo subtítulo dice *Ensayos sobre política, moral y socialismo*. Si de explicar tenacidades se trata, me dije, en esta tríada *moral* es el término fuerte, aquel que enlaza *política* con *socialismo* y en la conducta humana da contenido de verdad a la una y al otro.

Encontré allí, desde la página primera y reiterado después una vez y otra, el concepto *explotación*, ese principio de realidad sin el cual pierde sentido toda reflexión política y moral sobre la sociedad capitalista: éste es el gran tema de Marx, anota Sánchez Vázquez, pues "qué es en definitiva *El capital* sino el tratado de la explotación".

Desde esa realidad puede configurarse la dimensión de la utopía posible que cada tiempo lleva en su seno, escribe Sánchez Vázquez: "la realidad presente marca con su sello las modalidades históricas y sociales de la utopía". Pues, nos dice, "las utopías responden a aspiraciones o deseos de clases o grupos sociales que se muestran inconformes o críticos con respecto a determinada realidad social". En tanto encarnación ideal de esos deseos humanos, agrega, "la utopia se halla vinculada con la realidad no sólo porque ésta genera su idea o imagen del futuro, sino también porque incide en la realidad con sus efectos reales".

La utopía no es, pues, ensueño de un mundo imposible sino, como quería Ernst Bloch, anhelo y esperanza de lo aún-no-advenido.

Pero lo aún-no-advenido, lo que está por venir en los tiempos humanos, no adviene por sí solo. Requiere dos ingredientes propios de la realidad: el deseo y la acción. La forma que ambos toman, deseo y acción, está dada por la realidad que los engendra. En esta sociedad del capital esa realidad, única generadora de utopías verdaderas, se llama ante todo explotación. Y explotación quiere decir orden jurídico que la legitime, imaginario enajenado que la oculte y violencia abierta o potencial que sustente ese orden.

Develar la trama de esa explotación, mostrar y deslegitimar la violencia que la sostiene, es mostrar la razón y la posibilidad de una utopía escondida en los oscuros pliegues de la realidad presente y suscitar el deseo de un mundo-otro, posible porque su germen existe ya en los entresijos de esa realidad. A ese mundo-otro Sánchez Vázquez lo llama *socialismo* y lo postula como principio moral. En ese principio, activo por definición, se sustentan el deseo que suscita la acción, la razón que la explica y la ira que la alimenta.

"Si la sociedad tal cual es no contuviera, ocultas, las condiciones materiales de producción y de circulación para una sociedad sin clases, todas las tentativas de hacerla estallar serían otras tantas quijotadas", escribía Marx en los *Grundrisse*, en el capítulo sobre el dinero. A develar esas condiciones está dedicada el alma de su obra.

La utopía posible, la que surge de ese develamiento, es una construcción de la razón y del deseo. Pero para que advenga a partir de esas condiciones materiales existentes y ocultas, no bastan deseo y razón.

Hace falta la lucha. Y para que ésta suceda, es menester la indignación moral y su encarnación concreta, la ira contra el intolerable estado de cosas existente. "Quien desea pero no actúa, engendra peste", decía William Blake en sus *Proverbios del infierno*.

Si esto es así, el socialismo no puede pensarse como un producto de la evolución natural de la economía, sino como un resultado práctico de la voluntad moral de hacer estallar la sociedad de la explotación, el despojo y el desprecio. Ese socialismo, entonces, sólo puede ser un producto de la lucha, no del consenso. Postular un socialismo alcanzado por consenso gradual entre dominadores y dominados y entre explotadores y explotados resulta un absurdo político o una estafa moral.

Esto es lo que yo leo en la tríada de política, moral y socialismo.

* * *

Adolfo Sánchez Vázquez, hombre del siglo XX y anunciador del siglo XXI, nació antes de la revolución rusa. Esta fuerte carga moral tiene ilustres antecedentes en el marxismo ardiente de los años de su infancia, su adolescencia y su primera juventud: Luxemburgo, Mariátegui, Gramsci, Benjamin, para nombrar cuatro herejes de las ortodoxias partidarias, dos de ellos cercanos al mito de Sorel y los otros dos a la herencia subversiva de Blanqui. No estoy diciendo, claro, que en esos años Sánchez Vázquez frecuentara o conociera sus obras. Digo que su educación sentimental tuvo lugar en ese tiempo del mundo marcado por la iluminación de las grandes revoluciones: la mexicana, la rusa, la china, la española; y por las grandes tinieblas del nazismo, el fascismo, el falangismo y las masacres coloniales de todos los imperios.

En aquellos entonces José Carlos Mariátegui, en su libro *Defensa del marxismo*, citaba a Benedetto Croce, filósofo idealista, según el cual la idealidad y la moral "son presupuesto necesario del socialismo". Dado que según las leyes del mercado el trabajador vende su fuerza de trabajo por su precio en ese mercado, decía Croce, sólo un interés moral puede mover a construir un concepto como el plusvalor: "Y sin ese presupuesto moral ¿cómo se explicarían tanto la acción política de Marx como el tono de violenta indignación y de sátira amarga que se advierte en cada página de *El capital*?"

En otro ensayo del mismo volumen, volvía Mariátegui sobre el tema:

> Los marxistas no creemos que la empresa de crear un nuevo orden social, superior al orden capitalista, incumba a una amorfa masa de parias y de oprimidos, guiada por evangélicos predicadores del bien. La energía revolucionaria del socialismo no se alimenta de compasión ni de envidia. […] Su moral de clase depende de la energía y heroísmo con que opera en este terreno [de la producción] y de la amplitud con que conozca y domine la economía burguesa.

Apenas estallada la Segunda Guerra Mundial y en vísperas de la propia muerte, Walter Benjamin escribía en sus *Tesis sobre la historia* que la socialdemocracia, al asignar a la clase trabajadora el papel de redentora de las generaciones *futuras*, cortaba el nervio de su fuerza moral: "En esa escuela, la clase desaprendió tanto el odio como la voluntad de sacrificio. Pues ambos se nutren de la imagen de los antepasados esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados".

Antonio Gramsci, en los inicios de los años treintas, con ira semejante y calma antigua de nativo de Cerdeña, escribía en sus *Cuadernos de la Cárcel* donde lo había encerrado Mussolini y lo tenían radiado sus propios compañeros, que la expresión "los humildes", usada por los intelectuales tradicionales italianos para referirse al pueblo, "indica una relación de protección paternal y padreternal, el sentimiento 'suficiente' de una indiscutida superioridad propia", una especie de relación protectora "entre una raza considerada superior y otra inferior", algo así como "un Ejército de Salvación anglosajón con respecto a los caníbales de Guinea".

Mariátegui, Benjamin, Gramsci, Luxemburgo, todo el marxismo de aquellas décadas de fuego que culminaron en la revolución española y en la Segunda Guerra Mundial se sublevaba contra la moral filantrópica de la protección hacia los pobres y defendía una ética de la dignidad rebelde y una práctica de la organización autónoma.

Son las mismas que leo en las páginas de Adolfo Sánchez Vázquez.

* * *

La derrota trágica entre todas de la revolución española, puerta abierta a la guerra mundial, cerró aquel ciclo. Tenía por entonces nuestro autor veintitrés años de edad e iniciaba su propio ciclo mexicano. Desde la vivencia de aquella revolución, y no desde el Paraíso, sigue soplando, creo, el viento aquel que sin cesar lo impulsa a compartir actos e intenciones que la ley del capital castiga y a defender una moral que esa misma ley proscribe.

El socialismo, entonces, vivía su hora más oscura, cuando en nombre del mismo ideal el camarada mataba al camarada: Andreu Nin en España, León Trotsky en México, Ignace Reis en Suiza, Carlo Tresca en Estados Unidos, miles sobre incontables miles en la Unión Soviética.

La derrota del nazismo en Europa fue para los marxistas una extraña victoria. El sujeto portador de la utopía se les había cambiado. Ya parecía ser cada vez menos el proletariado, esa clase de seres humanos que va más allá del obrero fabril y que, según Marx, lleva en su modo de trabajar en cooperación aquel germen oculto de una sociedad sin clases; y se convertía, cada vez más, en una lucha entre Estados o entre "campos" armados: el campo socialista, nos decían, y el campo capitalista.

Este enfrentamiento violento y vicario culminó en dos hechos atroces: la construcción del muro de Berlín en 1961, donde lo que había querido ser el sueño socialista terminaba de encerrarse tras muros de concreto y torres de vigilancia, y la crisis de los cohetes en Cuba en 1962, con el mundo al borde de la guerra nuclear.

Mientras tanto, la revolución se encarnaba en otras fuerzas, las de las rebeliones y guerras de liberación nacionales y agrarias que hundieron a los imperios coloniales, la marea poderosa y oscura de aquellos que el grande Franz Fanon llamaba "los condenados de la tierra".

Los imperios coloniales se derrumbaron, el "campo socialista" hizo implosión; la caída del muro de Berlín fue un momento de libertad; Cuba, como en la crisis de los cohetes, logró salvar su honor, y la sociedad del capital en una nueva expansión cubrió el planeta entrando en aquellos mundos con la violencia del dinero y de las armas en la más gigantesca operación de despojo y saqueo que la historia registre.

Éste fue el siglo de Adolfo Sánchez Vázquez y también el mío, “nuestra patria en el tiempo”.

* * *

Ahora, en este nuevo siglo que la vida quiso regalarnos, nos llega otra paradoja singular, ya que la historia existe a través de ellas. El hundimiento del mundo de los “dos campos” y de las colonias trajo consigo una revolución industrial y tecnológica en sentido contrario, que empequeñece las cifras de la primera y multiplica sus horrores. Aquella cuyo emblema fue Manchester tomó un siglo y medio para completarse, ésta de hoy lleva apenas un cuarto de siglo. En el año 2000, la incorporación de los trabajadores de Rusia, Europa Oriental, China e India al mundo del capital había duplicado el fondo global de trabajo asalariado a disposición de éste dos décadas antes. Hacia 1980 había mil quinientos millones de trabajadores por salario; en los inicios del siglo XXI, esa cifra asciende a tres mil millones. Y las condiciones de trabajo, de salubridad, de vivienda, de higiene y de desprotección en que son incorporados a la explotación del capital no desdicen en nada de las descritas en 1845 por Federico Engels en *La situación de la clase obrera en Inglaterra*.

Esta masa incontable de asalariados sólo es posible porque una vastísima e impersonal operación de despojo de sus tierras, sus pueblos, sus condiciones de vida precedentes ha tenido lugar: migraciones innumerables, desgajamientos y desgarramientos del tejido humano, una huracanada y violenta destrucción de mundos de la vida, de lazos familiares e interpersonales, de afectos y de seguridades. No se trata de llorar o de añorar aquellos mundos, sino ante todo de medir la magnitud del vértigo.

Es innecesario subrayar la tremenda presión a la baja sobre los salarios de los trabajadores manuales e intelectuales que significa, en las condiciones del mercado desregulado, semejante duplicación de los asalariados —o, en otros términos, la incontenible tendencia a la desvalorización de la fuerza de trabajo, medida en salarios, pensiones, salud, horarios y condiciones de trabajo, derechos y organización, cultura, descanso, disfrute, vida cotidiana; en una palabra, el antiguo despotismo industrial ahora en su esplendor global.

Es también innecesario decir hoy las catástrofes naturales y sanitarias ante las cuales ese vértigo ha colocado a los seres humanos, la ruptura de sus equilibrios ancestrales con la naturaleza, la desaparición de especies, la diseminación de pestes nuevas, la amenaza cercana de destrucción del entero mundo de la vida de los humanos, el desencadenamiento sin barreras de lo que Karl Polanyi llamó, a la mitad del siglo XX, la utopía perversa del mercado desregulado, del valor que se valoriza sin ley y sin fronteras.

* * *

¿Quién detendrá este desastre, quién podrá contrarrestar esta violencia de la cual la guerra de Irak y la destrucción impía de los pueblos africanos son, por desdicha, apenas prolegómenos?

No podemos saberlo ni preverlo. Podemos sí saber, en cambio, que esos miles de millones cuyo trabajo está hoy inmerso en el mercado global desregulado, no sólo están allí vendiendo su fuerza de trabajo. Son también productores directos que trabajan en cooperación ahora global, siendo cada uno parte de un sujeto nuevo creado por el capital, un trabajador colectivo global. Este trabajador colectivo, real en su corporeidad de miles de millones y virtual todavía en su conciencia de ser tal, encarna en la sociedad del capital una de "las condiciones materiales de producción y de circulación para una sociedad sin clases" —Marx decía— que el capitalismo moderno desarrolla en su seno.

Esos mil quinientos millones ahora llegados al universo del salario, llegan por supuesto portando cada uno sus historias, sus creencias, sus idiomas, sus diferentes pasados, sus costumbres de los tiempos insondables de los mundos agrarios, sus modos de dar sentido al mundo y a sus vidas, sus afectos, sus pasiones y sus odios. Ellos van a luchar y se van a organizar, porque para la lucha colectiva sus vidas y sus ancestros los han preparado: no es esto conjetura, sino experiencia de nuestra propia historia mexicana. Pero cómo lo harán, es una incógnita también universal.

No sabemos tampoco si alcanzarán a ganar la carrera contra el tiempo, a poner freno y detener la explotación, el despojo y el desprecio, si en la disyuntiva luxemburguiana "socialismo o barbarie" llegarán a

abrir la vía al socialismo y a cerrar el camino a la barbarie. Pero ese no saber es, por fortuna, propio de nuestra condición humana.

Las anticipaciones relampagueantes de estos tiempos presentes pueden leerse en Marx, en Rosa Luxemburg, en Edward P. Thompson, en Franz Fanon; y en nuestros días en la obra vengadora de Mike Davis y de unos cuantos otros que aquí no nombro para no olvidarme de ninguno.

Aquella disyuntiva no se resuelve sin lucha. Esa lucha por el socialismo, como cualquier otra en la cual vaya la vida, no pide solamente imaginar y razonar y hacer política. Pide poner el cuerpo, ese mismo cuerpo terrenal que la palabra *deseo* evoca, como lo evocan el trabajo, el esfuerzo y el disfrute, y en todas estas tres palabras el sonido rauco de la letra erre.

Poner el cuerpo es la revolución de Bolivia en 2003, la toma de San Cristóbal en 1994, la insurrección de Barcelona en 1937, el jugársela entero en soledad por la República Española como lo hizo el México de Cárdenas. Poner el cuerpo es también el exilio que no cede, el rayo que no cesa ni en las edades altas de la vida, este hombre que no quiere mandar ni hacerse rico.

* * *

En enero de 2004 tuve la fortuna de compartir con Adolfo Sánchez Vázquez y otros compañeros una visita a la casa de Lima que fuera la de José Carlos Mariátegui, hoy centro cultural. Allí, desde el público, Sánchez Vázquez pidió la palabra y sin apuntes, en ese modo peculiar de los maestros en cuya habla pueden oírse las comas, los puntos y los puntos y aparte, expuso con escueta precisión sus ideas sobre las izquierdas y el socialismo. Vale repetir algo de lo que allí nos dijo, ahora que declararse de izquierda, de centro o de centro-izquierda parece depender del interlocutor y la ocasión:

> Izquierda puede ser un término equívoco. Me parece preferible usarlo en plural: no la izquierda, sino las izquierdas. Tendríamos así al menos cuatro izquierdas: una izquierda democrática, liberal, burguesa, connatural al sistema capitalista; una izquierda socialdemócrata, que

> quiere mejorar las condiciones sociales dentro de los marcos de ese mismo sistema; una izquierda social, que es crítica del capitalismo pero no le ve una alternativa, representada sobre todo por los movimientos sociales, y una izquierda socialista, opuesta al capitalismo, que propone una nueva organización de la sociedad.
>
> Para esta última izquierda, el problema no es simplemente la crítica al capitalismo, cuyos males son visibles, sino la lucha por una alternativa socialista. Socialista es la izquierda a la cual se le plantea tal problema.
>
> Hoy la alternativa socialista es más necesaria que nunca. No concierne sólo a los oprimidos y explotados, sino que el capitalismo pone en cuestión la supervivencia misma de la humanidad. Pero si no hay conciencia de socialismo y de la necesidad de reivindicarlo hoy, no podremos caminar hacia la organización de las fuerzas anticapitalistas. Pues la lucha socialista no es sólo una cuestión de ideas, sino también un problema de conciencia, de organización y de acción.
>
> No nos engañemos hablando, como tantas veces, de agonía del capitalismo. Hoy vemos que se extiende reforzado y sin frenos por el mundo, pese a las fuerzas que lo resisten. Ésta es para nosotros una situación difícil.
>
> Pero esta lucha es indispensable. El socialismo no es inevitable, no es un resultado natural de la evolución humana. Si los seres humanos no toman conciencia de esta necesidad, y en consecuencia se organizan y actúan, la alternativa es la barbarie. Y sería una barbarie aún peor que aquella que Marx imaginó, pues estaríamos ante la catástrofe ecológica, la guerra universal y la posible destrucción de la humanidad.
>
> El futuro de la izquierda exige revisar todo —el partido leninista, el proletariado fabril como sujeto central— y replantear todos los problemas como requisito para pensar y organizar hoy la izquierda anticapitalista y la lucha por el socialismo.

Éste fue su homenaje discreto a José Carlos Mariátegui.

Gracias le sean dadas, Adolfo Sánchez Vázquez, por no separar realidad, utopía y deseo. Gracias, compañero Adolfo, por mantener juntos sueño, vida y pensamiento.

El socialismo ayer, hoy y mañana

ENRIQUE SEMO

Quiero felicitar a la Facultad de Filosofía y Letras por este homenaje al siempre joven Adolfo Sánchez Vázquez, y agradecer al doctor Ambrosio Velasco Gómez, director de la Facultad, por su invitación a participar en dicho homenaje. Este recinto se ha distinguido siempre por ser una institución que sabe agradecer el trabajo y la dedicación de sus maestros, sin importar credos ni tendencias.

Conocí al doctor Sánchez Vázquez en los años sesentas, como estudiante de varias de sus materias, y sus clases me ayudaron a darme cuenta que como joven marxista tenía aún mucho que leer y aprender. Así que, como otros mexicanos de mi generación, debo mucho a los intelectuales españoles exiliados que trajeron a México lo mejor de la cultura europea de su tiempo, un compromiso irrestricto con las causas de la lucha contra el fascismo y la emancipación social y, sobre todo, el ejemplo de la congruencia entre sus convicciones y su vida personal.

Sánchez Vázquez es el decano de la filosofía marxista en México. Sus investigaciones lo han llevado a los campos de la estética, la ética, los movimientos sociales contemporáneos y la utopía. Sus traducciones han enriquecido nuestra cultura con el conocimiento de nuevos textos del marxismo. Ha sido siempre un espíritu crítico, incluyendo la crítica de la misma obra de Marx, y su larga trayectoria como maestro y- conferencista en eventos internacionales han llevado a la filosofía mexicana a ocupar un lugar de prestigio en el ámbito mundial.

El 8 de diciembre de 1991, hace exactamente catorce años y dos meses, los lideres de Rusia, Ukrania y Bielorusia firmaban un tratado aboliendo la URSS y creando una federación de estados independientes. Poco después, la mayoría de los dirigentes de las otras repúblicas suscribían el acuerdo. Para aquel entonces, después del intento de golpe

de estado provocado por los sectores más conservadores en el mes de agosto, el Partido Comunista de la Unión Soviética ya había sido ilegalizado. El 25 de diciembre del mismo año, Gorbachov renunciaba a la presidencia de la Unión Soviética. La bandera roja de la hoz y el martillo que ondeó sobre el Kremlin durante setenta y cuatro años fue arriada y en su lugar se izó la bandera tricolor de Rusia. Un gran capítulo de la historia del socialismo que se había iniciado en 1917 llegaba a su fin. Un sueño emancipador había fracasado.

Como prueba del papel que jugaba la URSS en el equilibrio mundial, en los años que siguieron todas las corrientes socialistas, incluyendo las que eran profundamente críticas de la Unión Soviética, negando incluso su carácter socialista, perdieron influencia. Con la excepción de algunas islas, el capitalismo en su forma más reaccionaria se impuso en todo el globo terráqueo poniendo incluso en jaque a la socialdemocracia de Europa occidental y su principal creación, el estado del bienestar. La idea del socialismo que atraía a millones de hombres y mujeres perdió su influencia y el vacío fue rápidamente ocupado por la última creación ideológica de los círculos más reaccionarios: el neoliberalismo. Aquí cabe la pregunta, ¿se puede ser un socialista humanista y anticapitalista después del derrumbe de la Unión Soviética?

La desaparición del "socialismo realmente existente" no ha resuelto las contradicciones sociales y culturales del capitalismo que se encuentra también en una encrucijada y está revelando una vez más los horrores de un sistema que sólo puede avanzar sembrando en el camino la guerra la desocupación y la desigualdad extrema. Por eso en los últimos tres lustros han surgido movimientos de resistencia cada vez más fuertes y articulados. La mayoría de ellos no responden al nombre de socialismo y la dispersión ideológica reina en sus filas. Pero la mayoría de ellas confluyen a un centro que es un laboratorio de ideas y de iniciativas que no son ajenas a la esencia del ideario socialista. Este centro es el Foro Mundial de Porto Alegre, en dónde coinciden periódicamente organizaciones, movimientos e intelectuales que cuestionan el proceso de globalización actual dominado por las transnacionales. Porto Alegre se ha transformado en el punto geográfico de referencia de un nuevo internacionalismo que se construye permanentemente en las redes de internet a través de las cuales se definen coincidencias y diferencias,

se impulsan movilizaciones y se da vida a grandes actos de protesta contra la Cumbre de Davos y sus similares desde Seatle a Génova, y contra la guerra de Irak desde Londres a Calcuta, siempre inspirados por el lema del movimiento zapatista, "avanzar, cuestionando". Sin buscar prematuramente la constitución de una identidad única ni de una organización mundial, se discuten problemas viejos y nuevos del movimiento anticapitalista: reforma o revolución en las actitudes hacia los organismos económicos internacionales; conflictos y coincidencias entre la clase obrera de los países desarrollados y la del Tercer Mundo en una época de globalización; la relación entre los valores occidentales y los valores de otras culturas en el esfuerzo de construir la democracia y la tolerancia a nivel mundial; el encuentro entre plataformas políticas que tienen una base geopolítica local, nacional o global, y las posibilidades y limitaciones de cada uno de esos movimientos. En el año 2005 no es necesario llamarse socialista o comunista para militar en movimientos que enarbolan los ideales que se cobijaron bajo estos nombres durante siglo y medio. Sucedió en el pasado y puede volver a suceder hoy, las ideas de la justicia social, el igualitarismo y la utopía emancipadora no necesitan un apellido que termina con ismo para prosperar.

El concepto de socialismo surgió, en términos braudelianos, hace poco, entre los años 1825 y 1832 del siglo XIX, y adquirió inmediatamente varios sentidos contradictorios: en noviembre de 1827 la revista inglesa *Co-operative Magazine*, fundada por un grupo de Owenistas, usó el concepto para designar a los seguidores de la doctrina de Saint Simon en Francia. Más tarde, Paul Leroux sostuvo que tomándolo de Inglaterra introducía "este neologismo necesario" a Francia para oponerlo al individualismo. En efecto, el concepto aparece en *El Globo*, revista saintsimoniana, dirigida por el mismo Leroux. En Alemania, su introductor fue Moses Hess, quien en los años cuarentas se hizo el propagandista principal de las nuevas doctrinas inglesas y francesas. Y durante su colaboración en la Gazeta Rhenana se empeña a convertir a sus amigos, Marx y Engels, al nuevo ideario.

Lo mismo sucede con el concepto comunismo, que es más tardío todavía. Aparece probablemente por primera vez en la obra de Cabet en 1840 para subrayar la necesidad de abolir primero la sociedad actual para poder construir una nueva. Ya en 1842 aparece el libro de Von

Stein, *El socialismo y el comunismo en la Francia actual*, en el cual el concepto de comunismo se refiere esencialmente a la comunidad de bienes y se populariza en el seno de los círculos obreros alemanes.[1] Marx y Engels, cuya preocupación es ligar la teoría y la utopía a la práctica del movimiento, lo usan en los *Manuscritos de 1844* como sinónimo del movimiento que se propone la abolición de la propiedad privada. Ya el famoso panfleto de 1848 llevará el nombre de *Manifiesto comunista*, y prueba de la diversidad de concepciones y grupos que se cobijan bajo esos dos nombres es la crítica detallada que en el último capítulo hacen los dos autores de cada uno de ellos, deslindándose cuidadosamente.

Pero las investigaciones realizadas hasta hoy nos permiten afirmar con toda certeza que la evolución de algunas de sus ideas principales fue muy anterior al surgimiento de los conceptos socialismo y comunismo. "La idea de socialismo —dice Sánchez Vázquez— es casi tan vieja como la injusticia social".[2] Estamos ante una tradición filosófica y social que se remonta a épocas muy anteriores. Cuando surge el socialismo moderno, específicamente anticapitalista, a principios del siglo XIX, encuentra ya un terreno profusamente abonado en la filosofía y la iconografía popular.

Ya en la antigüedad hubo precursores igualitarios y utópicos tanto en Oriente como en Occidente. El renacimiento produjo utopías visionarias como las de Tomas Moro y Tomaso Campanella, que parten ambas de la crítica de las instituciones de su tiempo para elaborar la visión de una sociedad en la cual el pauperismo y las injusticias han desaparecido. La influencia de la primera llegó incluso pronto a América como proyecto práctico en los trabajos de Vasco de Quiroga con los indígenas de Michoacán.

En otro contexto, la rebelión campesina en Alemania a principios del siglo XVI se inspira en las ideas revolucionarias de un discípulo disidente de Lutero, Tomas Múntzer, que basándose en argumentos

[1] Labica-Bensusan Dictionaire critique du marxisme *Quadrige-Puf*, París, 1999, pp. 1063-1069.

[2] Adolfo Sánchez Vázquez, "Reexamen de la vida del socialismo", en *El valor del socialismo*, México, Itaca, 2000, p. 87.

teológicos rigurosos llama a la construcción del paraíso en la tierra y en el presente: un mundo comunitario e igualitario, en el cual cada quien recibiría de acuerdo con sus necesidades. Para acelerar su advenimiento llama a los pobres a tomar las armas contra sus amos feudales.

En los siglos XIX y XX, ya con nombre y apellido, el socialismo fue un movimiento multitudinario que produjo corrientes muy diferentes. El pensamiento socialista se transformó en una de las grandes componentes de la cultura moderna y contemporánea. Por eso, quienes creen que su historia termina en 1991, se equivocan. A pesar de las grandes derrotas de esa época es imposible eliminar un cuerpo de ideas, un pensamiento político, una tradición de lucha, expresiones artísticas y literarias maravillosas, que han existido durante siglos y que no van a evaporarse como por arte de magia después de la derrota de un ensayo de construcción de una sociedad socialista, por más aplastante que ésta haya sido.

Quiérase o no, el capitalismo crea sus anticuerpos y éstos se vuelven socialismo o anarquismo o comunismo o feminismo o ecologismo que se entrelazan y frecuentemente se completan. Los excesos del mercado, las privatizaciones y la acumulación del capital, tarde o temprano volverán a reanudar los hilos que unen a los rebeldes del presente a su rico pasado. Lo más probable es que los socialismos y los comunismos del siglo XXI sean muy diferentes a los de los dos siglos anteriores, puesto que vivimos otra realidad, pero eso no cancela los rasgos de continuidad crítica y asimilativa a la vez, de un pensamiento que se ha nutrido en el pasado y se nutre hoy, de la gran idea de que un mundo mejor que el capitalista es posible.

Yo quisiera tratar de aportar algunas reflexiones a dos temas que van a ocupar a los historiadores y a los militantes durante muchas décadas por venir. 1. ¿Qué tipo de sociedad fue la soviética y la de los países que se inspiraron en ella para construir lo que creían era el socialismo? 2. ¿Qué papel jugó en la historia?

No pretendo construir una nueva teoría que caracterice el sistema soviético. Las críticas de izquierda se iniciaron desde los primeros años que siguieron a la revolución de 1917 y Adolfo Sánchez Vázquez ha analizado algunas de las existentes en su obra. Mientras los enemigos del socialismo le aplicaban con entusiasmo los nombres de socialismo

o comunismo para desprestigiar a estos términos, los críticos de izquierda lo llamaron, sucesivamente, *Estado obrero degenerado* (Trotski), *capitalismo de Estado* (Tony Cliff), *estatismo* (Branko Horwath), *vía no capitalista a la industrialización* (Rudolph Bahro), *socialismo realmente existente* para explicar cómo un experimento en la construcción del socialismo terminó siendo una sociedad que no era capitalista, pero tampoco socialista. Voy por lo contrario a centrarme en algunos aspectos de la historia que nos permitan impulsar nuestro análisis de esos países y el papel que jugaron.

1. Ante todo, debemos y podemos construir nuevos criterios para imaginar la sociedad socialista y las vías de su construcción. La obra de Marx es, sobre todo, una crítica del capitalismo. Al contrario de los socialistas utópicos se abstuvo de elaborar esquemas detallados y manuales sobre la sociedad del futuro, aun cuando encontramos apuntes filosóficos, tesis económicas e intuiciones políticas muy importantes y esclarecedoras. Pero todas ellas llevan como premisa implícita que la revolución se realizaría en un país capitalista desarrollado y su sujeto sería el proletariado, lo que en aquel entonces era sinónimo de clase obrera industrial. Y esa prognosis no se cumplió una sola vez en ciento cincuenta años, quizá con la excepción de la Comuna de París. La clase obrera de los países plenamente industrializados demostró ser una clase reformista. En cambio apareció por primera vez en un país extremadamente atrasado en el cual las relaciones capitalistas no eran aun dominantes y los espacios del modo de producción asiático y el feudalismo eran muy extensos. No produjo socialismo, pero sí un experimento social de vastas proporciones y de impacto universal.

Ahora nuestro punto de partida es infinitamente más sólido. Tenemos las ricas experiencias, negativas y positivas del intento de construir el socialismo en catorce países cuyo nivel de desarrollo va desde Alemania del Este hasta la República Popular de China y que nos ofrecen enseñanzas muy importantes para construir los principios de la sociedad en la cual el imperativo categórico de todos los socialistas, utópicos o marxistas, de acabar con toda relación en la cual el ser humano sea desvalido, humillado, avasallado, envilecido, pueda ser hecha realidad. Y esto nos permite rescatar, corregir o superar las tesis de Marx. El advenimiento de

una nueva sociedad más igualitaria y justa no es inevitable, pero puede producirse y, entonces, contará con orientaciones mucho más claras que las que tuvieron los revolucionarios rusos en la década de los veintes.

La cuestión de si las sociedades estatistas eran o no socialistas está ya, teóricamente, zanjada. Evidentemente no lo eran, pero sí fueron sociedades no capitalistas. Hoy la pregunta es qué nos pueden enseñar sobre las posibilidades y el futuro de una civilización socialista, no sólo la experiencia de la URSS, sino también los diferentes modelos adoptados por los otros países del socialismo real, entre ellos el yugoslavo, el húngaro y el chino. ¿Pero si desde la década de los treintas era claro que la URSS no era comunista, por qué en todo el mundo millones de personas siguieron creyendo en ello durante cincuenta años más? Primero porque sus líderes nunca dejaron de presentarla como tal y los enemigos del comunismo también. Segundo, porque la sociedad soviética siguió protagonizando grandes hazañas y sembrando esperanzas de cambio como fueron los éxitos de los primeros planes quinquenales mientras el capitalismo se hallaba hundido en la gran depresión de los años treintas, su participación decisiva en la gran guerra contra el fascismo, la vigorosa recuperación económica de los años 1950-1970 y el intento de Krouschov de introducir reformas importantes, incluyendo elementos de una economía de mercado y, políticamente, la liberalización y el cese de las represiones estalinistas. En el Tercer Mundo, incluso, la vía de la industrialización no capitalista, aun cuando no fuera socialismo, tuvo grandes atractivos.

2. La historia de la URSS pasó por tres etapas distintas. No todo fue estalinismo:

> Existían en los primeros años de la Revolución —escribe Sánchez Vázquez en 1984—otras posibilidades distintas de las que se realizaron y por las que lucharon en diferentes formas dentro y fuera del Partido, importantes sectores revolucionarios… Pero lo cierto es que entre las diversas posibilidades que estaban en juego y en abierta pugna, la que se realizó, desde el estalinismo, es la que habría de culminar en el socialismo "real".[3]

[3] *Ibid.*, p. 99.

Esta era de “posibilidades” que terminó en los años treintas es la primera etapa de la revolución. La segunda etapa se inicia con la puesta al día del modelo estaliniano que sobreviviría en forma integra, prácticamente hasta la llegada de Gorbachov y los reformadores en 1985. Ese modelo puede resumirse en los siguientes rasgos: el monopolio del poder en las manos del jefe de jefes, respaldado por la policía secreta. Un sistema económico totalmente controlado por el estado, planificado desde el centro por medidas de ordeno y mando. Exclusión del pueblo de la participación en política y en la propiedad económica. Control de todos los aspectos de la vida cultural y medios públicos de comunicación. Una actitud beligerante y excesivamente competitiva hacia el mundo no comunista. El modelo comenzó a ponerse en marcha, con los dos primeros planes quinquenales y la sustitución a todos los niveles de los comunistas ingresados antes o durante la Revolución, por burócratas fieles a Stalin —que era llamado en aquellos años el “Secretario Expediente”, porque elegía y palmeaba cuidadosamente cada uno y todos los miles de candidatos a puestos de dirección altos y medios.

La tercera etapa fue mucho más breve y cubrió los años 1985-1991. Desde mediados de la década de los setentas la situación económica era muy grave. No sólo se habían reducido las tasas de crecimiento, sino que se presentaban serios problemas de abastecimiento de productos básicos y de los servicios que ofrecía el Estado. Más tarde, Gorbachov declaró: “Cuando me encontré a la cabeza del Estado, pronto me di cuenta que algo grave pasaba con el país… Estábamos viviendo mucho peor que la gente en los países industrializados y la distancia que nos separaba de ellos crecía”. La razón era bastante obvia: el país se sofocaba bajo las cadenas del sistema de mando burocrático y estaba condenado a someterse a una ideología que frenaba el cambio, y el peso del armamentismo se encontraba en el punto de ruptura. “Los primeros años fueron dedicados casi exclusivamente a la reforma económica, (*perestroika*) y produjo una gran resistencia en la burocracia”. A la resistencia, Gorbachov respondió radicalizando las reformas.

Después del desastre de Chernobyl, en abril de 1986, se inició la segunda etapa de la reforma, *glastnost* (“apertura”, “liberalización” “transparencia”). Esto aumentó aún más la resistencia. Según muchos observadores, la burocracia no se daba cuenta que estaba enfrentando

un desastre de grandes proporciones. Los primeros apoyos vinieron de los medios de difusión, los intelectuales y los maestros. Se comenzaron a publicar libros, rescatar películas y escribir artículos sobre el pasado estalinista que hubieran sido imposibles hacía un año. Zacharov fue liberado de su exilio en Gorki y transformado en figura pública. En forma discreta se reivindicó a Krushchov. Gorbachov intentó democratizar el partido haciendo que los miembros del Comité Central fueran realmente electos por la base, pero fue derrotado. Hacia 1987 existía ya un equilibrio entre las fuerzas reformistas y los conservadores.

Para que nos demos cuenta de la profundidad del movimiento reformista y la violenta resistencia que produjo, podemos recurrir a los discursos en lo que se transformaría en el último Congreso del Partido Comunista de la URSS el 2 de julio de 1990. En su informe, Gorbachov declaró: "El modelo estalinista de socialismo está siendo reemplazado por una sociedad civil de gente libre... Relaciones de producción que servían de fuente para la alienación de la gente trabajadora de la propiedad de los medios de producción y los frutos de su trabajo están siendo desmantelados y se están creando condiciones para la libre competencia entre productores socialistas". El director de la Comisión de Reforma Económica fue más lejos aún. Sostuvo que la opción socialista está perdiendo su apoyo entre la mayoría de la población. "Existen —dijo— no uno, sino varios modelos de socialismo. La derrota de uno de los modelos no significa el colapso de la idea y los principios del socialismo". Y Alexander Yakovlev, el arquitecto de la Perestroika, dijo:

> Debemos comprender claramente que no era socialismo lo que estábamos construyendo, y que nuestra sociedad no era socialista. De otra manera, tendremos que reconocer que una sociedad en la cual los problemas de la alimentación no estaban resueltos, el problema de la habitación no estaba resuelto, una sociedad que carece de las instituciones de un estado basado en el derecho pueda ser llamada una sociedad socialista. Finalmente una sociedad no puede ser considerada socialista si la persona trabajadora está alienada de la propiedad y del poder económico y político.[4]

[4] Robert V. Daniels, *The End of the Comunist Revolution Routledge*, Londres / Nueva York, 1993, pp. 167-189.

Sabemos cómo terminó el intento de reforma que se proponía crear un socialismo con cara humana en la URSS. Sabemos también que no fue el primero. En 1956 se presentó en Hungría, en 1968 había sucedido algo similar en Checoslovaquia y en 1980 en Polonia. No podemos aquí discutir las causas de las derrotas y la inesperada rapidez del derrumbe general,[5] pero quisiera terminar sosteniendo que el fracaso de un intento de construir socialismo no significa que intentos futuros deben de terminar también en fracaso.

3. Para responder a la segunda pregunta debemos comenzar con una analogía entre el desarrollo del modo de producción capitalista y el modo de producción socialista. El capitalismo se hizo sistema dominante a principios del siglo XIX en Europa occidental. Para llegar a este punto había pasado por innumerables intentos que terminaron en fracasos parciales o totales.

En los siglos XII y XIII el Viejo Mundo comenzó a integrarse en una red comercial y financiera de la cual todos se beneficiaron. Para inicios del siglo XIV incluso China y Europa estaban integrados. El comercio creó una gran variedad de comunidades comerciales. En Flandes florecía una importante industria textil y Florencia, Venecia y Génova también eran importantes ciudades manufactureras. Pero para finales del siglo XIV, todo eso concluyó en una prolongada decadencia. Un siglo más tarde, España parecía lista para el despegue capitalista y para principios del siglo XVII éste había abortado. En un proceso acumulativo, varios intentos tempranos fueron necesarios para desembocar en la revolución industrial.

¿Por qué debemos esperar que el socialismo triunfe al primer intento? Habrá otros, y su éxito si bien no esta asegurado, tampoco está excluido. No quiero decir que debemos esperar quinientos años más. El capitalismo ha desarrollado fuerzas destructivas que hacen del principio *socialismo o barbarie* una disyuntiva siempre real. Pero los nuevos ensayos para construir una sociedad igualitaria y justa forman parte de la naturaleza misma de la historia. Lo que si estoy seguro es que estamos al principio y no al final de un proceso.

[5] Veáse, sobre esos temas, Walter Laguens, *The Dream that Fauled, Reflections on the Soviet Union*, Oxford / Nueva York, Oxford University Press, 1994.

Adolfo Sánchez Vázquez y el pensamiento utópico

JAVIER MUGUERZA

Me siento verdaderamente muy honrado, además de sumamente agradecido a los organizadores de este merecidísimo Homenaje al profesor Adolfo Sánchez Vázquez, por la invitación a asistir y participar en él. Como el propio Adolfo ha contado en más de un contexto, nos conocimos en Madrid a comienzos de la década de los setentas del pasado siglo con ocasión de un breve primer viaje suyo por razones familiares a la España que no pisaba desde nuestra guerra civil, y a partir de ahí nuestra amistad no ha hecho sino crecer y consolidarse, junto con la profunda admiración que le tengo. No es la primera vez que le homenajeo a lo largo de ese dilatado lapso de tiempo, pero querría que mi homenaje de hoy tuviese una significación especial.

El nonagésimo cumpleaños de una persona parece un buen momento para volver la vista atrás en su vida y elogiar la fecundidad de las obras suyas que la han jalonado, cosa a la que desde luego yo tampoco voy a saber resistirme, sumándome gustoso a los elogios que se le han prodigado en estos días. Pero, dado que Adolfo Sánchez Vázquez se ha limitado hasta la fecha a cumplir sus primeros noventa años, no creo que sea aquí cosa de mirar exclusivamente hacia el pasado y rogaría que se me permita prolongar la mirada hacia el futuro. Que es precisamente la dimensión del tiempo en que se ubica el pensamiento utópico, a cuyo tratamiento por parte de nuestro homenajeado voy a dedicar de modo muy especial esta última sesión.

Y con el fin de contribuir a articular mi exposición en lo que sigue, trataré de desarrollar esta charla —dedicada, como ya he dicho, a *Adolfo Sánchez Vázquez y el pensamiento utópico*— en torno a los tres epígrafes que paso a enumerar a continuación: I. Adolfo Sánchez Vázquez, entre

el exilo y la utopía; II. Del socialismo científico al socialismo utópico, y III. Don Quijote y la utopía del fin de la utopía.

De modo que, sin más preámbulos, entremos ya en materia.

I. Adolfo Sánchez Vázquez, entre el exilio y la utopía

El último libro de Sánchez Vázquez publicado hasta el momento (o, por lo menos, el último del que tenía yo conocimiento al escribir estas líneas, pues con un autor tan prolífico como él resulta difícil llevar la cuenta y en mi maleta de regreso figuran ya dos libros nuevos) es la antología de ensayos del año 2003 que su autor ha titulado *A tiempo y a destiempo*.

Se trata de treinta y tantos textos seleccionados —de entre los más del centenar y medio de ensayos publicados por él durante los pasados cincuenta años de su vida— como especialmente representativos de sus intereses (la filosofía, el arte y la literatura, la teoría y la praxis del marxismo, etcétera) y también representativos de sus circunstancias: como el título del libro nos indica, algunos de esos ensayos se escribieron "a tiempo" (es decir, al compás de las esperanzas —por ejemplo, políticas— suscitadas en el autor por la marcha de los acontecimientos históricos vividos), mientras que otros fueron escritos "a destiempo" (o sea, cuando el transcurso de tales acontecimientos había hecho ya desvanecerse en buena parte las esperanzas en cuestión, pero no así las convicciones que las respaldaban, de suerte que el repaso de unas y de otras se asemejaría a ese ejercicio que Walter Benjamin gustaba de describir como el de "pasarle el cepillo a la historia a contrapelo": *die Geschichte gegen den Strich zu bürsten*).

Y, así, cuando los editores del volumen me pidieron una titulación para mi intervención en la presentación del mismo en la Casa de América de Madrid, la que ofrecí fue justamente la de este apartado de la presente charla que ubica a Adolfo Sánchez Vázquez "entre el exilio y la utopía".

Al exilio (a su exilio) y a la utopía (a su utopía) dedicaba Adolfo dos grandes bloques temáticos de aquel libro, pero lo cierto es que ambos temas se hallan omnipresentes a todo lo largo y lo ancho de él y, por lo

pronto, en un par de capítulos por los cuales me siento particularmente concernido, a saber, el capítulo 3 de la Primera Parte —*El imperativo de mi filosofar*— y el capítulo 30 del Final: *La utopía del fin de la utopía*, sobre el que habremos de volver más adelante en varios otros pasos de esta conversación.

El primero de dichos textos recogía su Discurso de Investidura como doctor *Honoris causa* por mi Universidad (la UNED de Madrid), cuya Facultad de Filosofía me hizo en su día la merced de encargarme la *Laudatio* del doctorando: se trataba, si no recuerdo mal, de uno de los primeros nombramientos —si acaso no el primero de este tipo— que Adolfo recibía de una universidad española, en fecha tan tardía como 1993, y yo no podía por menos de referirme en aquel Claustro a su condición de *exiliado* tras la cruenta guerra civil de 1936-1939, razón por la que aludía a él llamándole "filósofo español en México y filósofo mexicano en España". El segundo de los textos mencionados constituyó, por otra parte, su intervención en un curso de verano que dirigí en El Escorial en 1995 y que se acogía al ambiguo interrogante de *¿Fin de la utopía?*, interrogante al que Adolfo respondería con un rotundo "No", provocando con ello una vehemente crítica de un colega bastante más joven por entonces de lo que sigue siéndolo en la actualidad, lo que movería al interpelado a confesarnos risueñamente —y, desde luego, *sine ira*— que "cuando tenía aproximadamente la edad de su interlocutor, sus mayores le reprochaban su afición a las utopías como un pecado de juventud, mientras que —a la edad ahora de sus mayores de por aquel entonces — tenía que ser curiosamente un jovencito quien volviera a echársela en cara como un pecado de senectud", pese a lo cual aclararía que no estaba dispuesto a renunciar a su "profesión de fe utópica", ni en aquella ocasión ni en cualquiera otra que se le presentase. Adolfo Sánchez Vázquez, por lo tanto, entre el *exilio* y la *utopía*; y vamos ya con el primero de ambos puntos, esto es, con su condición de exiliado, condición que comparte con el prologuista del libro al que me vengo refiriendo, Ramón Xirau, el otro gran superviviente —y que sea en ambos casos por muchísimos años— de nuestro exilio filosófico mexicano.

Como alguno de los presentes me ha oído lamentar más de una vez, el exilio de intelectuales no es que digamos un fenómeno inédito en un

país como España y se puede decir incluso que surgió con el nacimiento mismo del Estado español —el primer Estado moderno de Europa, y por ende del mundo entero, según gustaba Ortega de recordar no sé con cuán justificada satisfacción—, nacimiento aquel que hubo de verse acompañado, a finales del siglo XV, por acontecimientos tan dispares, pero todos tan significativos, como nuestra particular Solución Final (o casi) del problema judío, la no menos particular Limpieza Étnica de la población morisca y la ulterior Conquista y Colonización de América, por llamar a las cosas por su nombre sin echar mano de eufemismos (aunque, para acabar de decirlo todo, no creo que constituya un eufemismo el recordar que hubo otras cosas, como lo muestra entre tantísimos otros el caso de fray Alonso de la Veracruz, cuya Aula Magna hoy nos acoge en este acto). Con el primero de aquellos acontecimientos, el de la expulsión de nuestros judíos, se relaciona, por lo pronto, aquel exilio precursor de los pensadores judíos de origen hispánico que —comenzando por Spinoza y agrupados en Ámsterdam todavía en el siglo XVII— constituían en esa época una lejana reminiscencia del destierro peninsular de los judíos de hacía dos siglos. Pero, sin llegar a la ruptura extrema representada por tal destierro, ya en el siglo XVI había tenido que exiliarse, hasta acabar muriendo en Brujas, Juan Luis Vives, en parte por su origen "marrano" o judío-converso y en parte por sus proclividades erasmistas, proclividades éstas que —agravadas por la sospecha de contaminación protestante— provocaría asimismo el exilio de Juan de Valdés y, de manera más atenuada, el de su hermano Alfonso, respectivamente muertos ambos en Nápoles y en Viena. Y no hay que añadir que la ominosa tradición de los exilios proseguiría a lo largo del siglo XVIII (a no olvidar, dentro de ella, la equívoca significación de la expulsión de los Jesuitas, de tanta repercusión no sólo en la península sino sobre todo en la América hispana, como en el caso de México sin ir más lejos). Y semejante tradición cobraría incluso especial intensidad durante todo nuestro siglo XIX, con los exilios de afrancesados y liberales de diverso cuño, incluida entre estos últimos la singular figura de José María Blanco White, quien murió a su vez en Londres.

Pero ninguno de los múltiples y sucesivos exilios de intelectuales españoles alcanzó, sin embargo, la masiva magnitud y el signo catastrófico de lo acontecido en España al concluir nuestra guerra civil

del siglo XX, en que —dejando a un lado el ingente número, sin duda superior, de exiliados de distintas capas sociales a los que no cabría calificar exactamente como "intelectuales"— el número de intelectuales exiliados en Europa y América (del Sur, del Centro y del Norte) se aproxima a la decena de miles, incluyendo entre ellos escritores, artistas y científicos, además de legión de profesores de Enseñanza Primaria, Media y Superior, por no hacer mención de incontables profesionales liberales como abogados, jueces o magistrados, médicos, economistas y ejecutivos de la banca o las finanzas, militares, ingenieros, técnicos y peritos, periodistas, etcétera, cuyo censo se encuentra registrado en la obra colectiva en varios volúmenes *El exilio español de 1939*, dirigida por José Luis Abellán, al que se debe en especial, por lo que hace a los filósofos exiliados, el libro pionero *Filosofía española en América (1936-1966)*, publicado en España en 1967, cuando el "exilio" aún no podía ni tan siquiera mencionarse en el título, y reeditado luego —o, mejor dicho, rehecho de nueva planta— en 1998 como *El exilio filosófico en América: los transterrados de 1939*.

Alguna vez se ha hecho referencia a nuestro exilio de 1939 describiéndolo como una "quiebra". Y eso fue, ciertamente, lo que supuso dicho exilio en la vida cultural española bajo cualquiera de las acepciones que la Academia de la Lengua reconoce al vocablo *quiebra*, además de las de "ruina" y "bancarrota" (que también) y que son, a saber, las de "ruptura", "hendidura" y "pérdida o menoscabo grave de una cosa", puesto que *nuestro exilio filosófico* —el único que aquí y ahora nos concierne— *divide, en efecto, la historia de nuestra filosofía contemporánea* (o, si se prefiere decir así, divide la historia de nuestra asimilación filosófica de la modernidad, empresa en la que España anduvo comúnmente rezagada) *en dos mitades*, la primera de las cuales marcaba una indudable progresión ascendente que —tras haber quedado bruscamente interrumpida con la guerra— hubo luego que retornar y tratar de *reconstruir* con no pocas dificultades a través de los largos, por no decir interminables, años de la dictadura. Que es la tarea en que, a modo de "destino", continuamos los filósofos españoles empeñados todavía.

Como tantas veces se ha dicho, nada expresaría mejor el ideal ilustrado de la filosofía moderna que el lema elegido por Kant en su célebre

opúsculo "¿Qué es Ilustración?" de 1784, esto es, el lema *Sapere aude!,* "Atrévete a saber" o —como Kant lo glosaría— *Atrévete a pensar* haciendo uso de tu propia razón, tanto en el orden de una *razón teórica* liberada de dogmas en lo tocante a nuestro conocimiento del mundo cuanto en el de una *razón práctica* basada en la autonomía del sujeto moral frente a los dictados de la autoridad. Algo que las frustraciones de la historia de la filosofía española —como, por ejemplo, la ausencia de una auténtica tradición de reflexión filosófica sobre el pensamiento científico y técnico o sobre el pensamiento social y político— habían venido dificultando secularmente, pero que empezaba prometedoramente a corregirse dado el alto nivel alcanzado por nuestras Facultades de Filosofía de la anteguerra, precedidas en su labor por la obra en solitario de personalidades egregias, como la de Miguel de Unamuno, o por la actividad a cargo de colectivos beneméritos como la Institución Libre de Enseñanza. Todo el mundo coincide en celebrar la espléndida cosecha sembrada y recogida en España por las sucesivas generaciones del 98, del 14 y del 27 de los pasados siglos XIX y XX en los ámbitos de la literatura (la poesía, la novela o el teatro), del arte (las artes plásticas o la música) y de la ciencia (la matemática, las ciencias naturales o la medicina) durante lo que se ha dado en llamar el "medio siglo de plata" de nuestra cultura. Pero no era menor el esplendor, allá por los años veintes y treintas del siglo pasado, de una Facultad de Filosofía como la de la Universidad de Madrid —en la que, con Ortega a la cabeza, se daban cita profesores como Manuel García Morente, Xavier Zubiri o José Gaos—, y otro tanto cabría decir de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, capitaneada a lo largo de tales años por la atrayente figura de Joaquín Xirau, el padre de Ramón, y de cuyas aulas saldrían filósofos de la talla de Eduardo Nicol o José Ferrater Mora; todo ello sin mencionar a pensadores no menos importantes pero de más difícil clasificación —como Juan David García Bacca, María Zambrano o Eugenio Imaz— que trascienden de algún modo las coordenadas de las *Escuelas*, como serían luego llamadas, *de Barcelona o de Madrid*. La mayor parte de sus miembros, profesores o alumnos, y la casi totalidad de los acabados de mencionar abandonarían España tras la guerra, en muchos casos para acabar muriendo en el exilio. Y lo que obligó a dicho exilio, convirtiéndolo en permanente para tantos y tantos exiliados,

fue la índole fratricida del régimen político implantado en España a raíz de la contienda, un régimen que —lejos de propiciar la reconciliación de los españoles al cabo de aquella carnicería— hizo por el contrario de su división la razón misma de su supervivencia. En nuestro mundo filosófico peninsular, la vigencia del lema ilustrado *¡Atrévete a pensar!* daría paso —en plena mitad del siglo XX y para pasmo del resto del mundo— a la restauración de la vieja consigna contrailustrada que proclamaba *¡Lejos de nosotros la funesta manía de pensar!*, consigna con que la reaccionaria Universidad de Cervera de un siglo y pico antes saludó en su momento la restauración del absolutismo por obra del rey felón Fernando VII y consigna también a cuya anacrónica puesta en práctica desde 1936 en adelante se aplicaron con denuedo las Facultades de Filosofía que padecimos varias generaciones de estudiantes, incluida naturalmente la mía propia, hasta hace escasas décadas.

En cuanto a la memoria de aquellos años venturosos de la anteguerra de los que hemos estado hablando, apenas si pudo ser borrosamente conservada por obra de sus herederos arrojados al exilio interior (el caso, por ejemplo, de Julián Marías y otros discípulos de Ortega, como Antonio Rodríguez Huéscar) o gracias al noble esfuerzo de pensadores procedentes del bando vencedor, como Pedro Laín o José Luis Aranguren, que tendieron desde el primer momento su mano a los vencidos. De entre estos últimos, la mayor parte de los cuales pasaron definitivamente a incorporarse al exilio exterior, los hubo que lo hicieron en buen número de países latinoamericanos (Argentina, Cuba, Chile, Ecuador, Venezuela, etcétera) o incluso en Usamérica, como diría Carlos Thiebaut. Pero el mayor foco de atracción fue para todos ellos México, en buena parte gracias a la generosa política de puertas abiertas del presidente mexicano Lázaro Cárdenas —con quien España, y la cultura española en particular, tiene contraída una deuda impagable—, política no menos generosamente secundada por la comunidad filosófica, e intelectual en general, de este país.

Adolfo Sánchez Vázquez y Ramón Xirau, algo más joven que él, eran los "benjamines", por así decirlo, de nuestro exilio filosófico, representando *el eslabón generacional* entre la generación del exilio que llegó a México ya formada y la generación de los hijos de aquellos exiliados cuya formación sería ya enteramente mexicana. Adolfo, en

concreto, llegó a México con veinticuatro años, aunque tempranamente curtido en los frentes de guerra, y hubo de completar sus estudios de filosofía —alternándolos con duros años de trabajo, entre otros oficios como traductor— en la Universidad Nacional Autónoma de México en que hoy nos encontramos, donde se doctoró en 1966 y profesaría luego el resto de su vida, en la actualidad como Profesor Emérito. Pero ese firme enraizamiento en la realidad mexicana, al que contribuyeron decisivamente la inolvidable Aurora Rebolledo y los hijos de ambos, no le ha hecho olvidarse nunca de sus otras raíces peninsulares, situación que ha descrito en varios textos autobiográficos como *una escisión (pero también un anudamiento) de dos raíces*, que es, que yo sepa, la mejor descripción que darse pueda de lo que ha significado el exilio para alguien como él.

Pero volvamos a 1966, año en que Adolfo se doctora en filosofía, según dijimos, tras haber completado en la UNAM su formación filosófica en compañía de los hijos de la vieja guardia del exilio (como el tantas veces aludido Ramón Xirau) al igual que de los discípulos mexicanos de aquellos exiliados (como Alejandro Rossi, Fernando Salmerón o Luis Villoro, que lo mismo que Adolfo lo serían de José Gaos, entre otros). En parte por su propia dinámica interna anterior a la llegada del exilio español, pero en parte también debido a la contribución de este último, el ambiente filosófico de México se había acabado pareciendo al de la España que Adolfo dejó atrás y, por ejemplo, los pensadores más estudiados en su nueva universidad venían a ser los mismos que se estudiaban en las Universidades de Madrid o Barcelona de la anteguerra (el caso, por ejemplo, de Husserl, Scheler o Heidegger, así como el de Ortega, que había hecho más que nadie por darlos a conocer en nuestra lengua). Ello no obstante, el talante abierto de aquel profesorado, bien distinto del de las universidades españolas del momento, permitió pronto la penetración de otras corrientes filosóficas en coexistencia —lo que en filosofía suele querer decir en saludable competición dialéctica— con el pensamiento de inspiración fenomenológica. Y así ocurrió, pongamos por caso, con la filosofía analítica, que Sánchez Vázquez llegó a conocer a fondo (especialmente en el dominio que más le interesaba de la ética) pero de la que nunca fue un adepto. Como ocurriría también con el marxismo, al que Sánchez Vázquez había prestado una primeriza

adhesión juvenil en España, adhesión que se sentía ahora comprometido a repensar filosóficamente (cosa que supo hacer desde una mente asimismo abierta, cuya apertura ni siquiera retrocedió, llegado el caso, ante la heterodoxia, que no es sino el tributo que la libre opinión ha de pagar para no verse emasculada por la ortodoxia de turno).

Adolfo Sánchez Vázquez se tomó siempre muy en serio el venerable lema democríteo que el joven Marx gustaba de hacer suyo —*De omnibus dubitandum*, "hay que dudar de todo"—, un lema destinado a permitir al pensamiento crítico marxista la posibilidad de convertirse en eminentemente autocrítico, haciendo de este modo bueno el dicho de que la crítica bien entendida, como la caridad bien entendida, ha de empezar por uno mismo (algo, a decir verdad, frecuentemente olvidado por el marxismo posterior a Marx, puesto que escolásticas las ha habido, por desgracia, de todos los pelajes y no tan sólo la escolástica neomedieval que a mí me tocó en suerte padecer en mis lejanos tiempos de estudiante). De semejante concepción abierta y crítica del marxismo era una muestra ya, aun si todavía insuficiente para el autor, su tesis de licenciatura *Conciencia y realidad de la obra de arte* (1955) —en donde se esbozaban las que luego serían sonadas críticas de Sánchez Vázquez a la estética del llamado "realismo socialista"— y, sobre todo, su tesis doctoral ya mencionada (*Sobre la praxis*, como dije, de 1966), que preludiaba su producción ulterior en el ámbito de la ética y la filosofía política, constituyendo el embrión de su *opus magnum*, a saber, su *Filosofía de la praxis* de 1967 (objeto de una notable revisión en su edición de 1980), un libro que le reportaría reconocimiento internacional a través de diversas traducciones (es el libro más representativo, y no sólo el más difundido, de la producción filosófica de Sánchez Vázquez) pero que significó, antes que nada, una decisiva contribución a la renovación de la filosofía marxista en nuestro mundo iberoamericano, comenzando por este Continente. Por lo demás, y en tanto que marxista consecuente para quien *la teoría y la praxis* son en última instancia inextricables, la actitud antidogmática adoptada por Sánchez Vázquez en el plano teórico tuvo naturalmente su contrapartida en el plano de las tomas de posición políticas. No hay que olvidar que en el famoso XX Congreso del Partido Comunista de la entonces Unión Soviética, en 1956, habían salido a la luz pública los crímenes del estalinismo,

poniéndose progresivamente en evidencia a partir de ahí la miseria del *socialismo real*, que Sánchez Vázquez fue un adelantado en denunciar como bastante más "real" que "socialista" (sin que la constatación de esos hechos le hiciera, como no tenía por qué hacerle, desmayar en la denuncia del *capitalismo asimismo real*, contra el que a lo largo de las décadas de los cincuentas y sesentas del pasado siglo se habían de desencadenar una serie de revueltas, desde la revuelta anticolonialista en varias partes del mundo —incluida, claro está, Latinoamérica— hasta la revuelta estudiantil usamericana y europea, que culminaría en 1968 y tuvo en México el trágico trasunto de la masacre de la Plaza de Tlatelolco). Sin perder en ningún momento de vista a España, Adolfo Sánchez Vázquez vivió todos esos acontecimientos, ilusionantes o sombríos, desde su inmersión en la realidad de la que el cubano José Martí llamara *nuestra América* y, como confirmación de la antes aludida simbiosis de teoría y práctica, su marxismo teórico se instalaría asimismo en una óptica acusadamente latinoamericana: cuando, por mencionar un botón de muestra, trata en sus escritos de aducir un ejemplo de lo que sería para él una recepción creativa del marxismo, el ejemplo aducido es el del peruano Mariátegui; cuando ha de echar mano de alguna ilustración acerca de qué entiende por potencialidades revolucionarias del marxismo, las ilustraciones que cita son las revoluciones —exitosas o fracasadas— acontecidas en dicha América; e incluso su lectura o relectura de los clásicos se halla hecha con frecuencia desde semejante circunstancia, como cuando rastrea la huella de Rousseau en el independentismo mexicano o se pregunta por qué Marx entendió tan mal a la América de raíz indígena, arrojándola desdeñosamente al cajón de sastre hegeliano de los "pueblos sin historia".

Pienso que los marxistas españoles si es que aún quedan —y quienes nunca lo hemos sido, filosóficamente hablando al menos, pero por eso mismo no necesitamos negar hoy día nuestro interés por el marxismo ni mucho menos declararnos furibundamente antimarxistas— podrían, esto es, podríamos extraer un gran provecho de esa sensibilidad americanista que campea con prodigalidad en la obra de Sánchez Vázquez.

Como podríamos asimismo extraerlo de su modo y manera de entender aquel marxismo, tal como por lo pronto se deja manifestar en su *Filosofía de la praxis* que acabamos de mencionar. La caracterización

del marxismo como una “filosofía de la praxis” tuvo, según es bien sabido, un origen azaroso. Sin duda con buena fortuna, Gramsci lo llamó así para que sus escritos pudieran eludir la censura de la cárcel en la que el régimen fascista de Mussolini le mantuvo encerrado durante una docena de años y en la que finalmente moriría. Pero antes y después de Gramsci, y con independencia de su concepción del marxismo, toda una pléyade de pensadores del siglo XX —que congrega, digámoslo de pasada, lo mejor del pensamiento marxista de todos los tiempos— se dejaría agrupar bajo ese rótulo de “filosofía de la praxis”: el primer Luckács, Korsch, Bloch, incluso un cierto Sartre y hasta algunos representantes de las Escuelas de Francfort o de Budapest, más los filósofos que, así Marcóvic, fundaron en su día la revista *Praxis*, editada con posterioridad en el mundo anglosajón como *Praxis International* a raíz de su prohibición en la antigua Yugoslavia. Como pensador, Sánchez Vázquez se deja integrar en semejante genealogía. Pero, por lo que atañe a su libro de ese título, reconoce de entrada con lucidez que lo que da en llamar allí “filosofía de la *praxis*” merecería en rigor también el nombre de “filosofía de la *póiesis*”. Para Sánchez Vázquez —que no en vano se había dedicado a la poesía antes que a la filosofía bajo el estímulo de los poetas de la Málaga de su juventud, como el asimismo exiliado Emilio Prados, entre otros— la *praxis* o “acción práctica” no se reduce a la acción que, como la acción moral, tenía según Aristóteles su fin en sí misma (idea en la que siglos más tarde, y desde sus propios presupuestos, vendría también a abundar Kant), sino que ha de ser entendida, al menos en principio, como una “acción productiva” y por tanto *poética* en el sentido clásico del término. Y es así como Sánchez Vázquez puede hablar en su obra de una fundamental continuidad entre distintos órdenes de acciones prácticas y distintas modalidades de acciones productivas como el trabajo creativamente concebido, la creación artística o la creatividad de la praxis propiamente política. Una actividad esta última que habría de enderezarse, de acuerdo con la undécima de las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx, a la transformación de la realidad social.

Esa capacidad transformadora, y hasta *demiúrgica*, fue el don robado a la divinidad por Prometeo. Y se comprende bien que Marx reservara a este bienhechor de la Humanidad, que no dudó en enfrentarse por

ella a su pariente Zeus, un lugar preeminente en su santoral particular. Como tampoco es sorprendente que el pensamiento filosófico de determinados cultivadores de la filosofía de la praxis haya podido alguna vez ser etiquetado como *un marxismo prometeico*.

Ahora bien, semejante prometeísmo se ha visto asociado en ocasiones a una indeseable filosofía escatológica de la historia —de la que habremos de hablar más adelante y a la que, dicho sea en su honor, nunca ha rendido Adolfo pleitesía—, la cual toma en préstamo de Hegel el socorrido tema del "fin de la historia", tema que en Marx, que al fin y al cabo no era Fukuyama, se nos presenta como el del verdadero "comienzo" de esa historia tras la cancelación revolucionaria de la prehistoria, esto es, tras la consumación al fin de esa Revolución total a la que en dicha tradición se bautizó, esta vez con pésima fortuna, como nada menos que "la realización de la filosofía". En las versiones más declaradamente metafísicas, y hasta criptoteológicas, del marxismo prometeico, el papel de Prometeo ha podido ser comparado al de la Serpiente de la Biblia, viniéndose a cifrar en la promesa supuestamente humanista del "seréis como Dios", *eritis sicut Deus*, una promesa destinada a alimentar la esperanza de que la historia, concebida como una gigantesca antropoteogonía, sirva al hombre de escenario para su plena autorrealización, que es en lo que, en resumidas cuentas, habría de consistir la pretendida realización marxista de la filosofía. El fracaso de ese grandioso proyecto que el marxismo se consideró antaño llamado a acometer —siquiera sea en el orden de la mera especulación— ha sido compendiado por un antiguo marxista como Leszek Kolakowski mediante una frase lapidaria que para algunos es todavía piedra de escándalo: "Prometeo" —escribe— "despertóse de su sueño de poder tan ignominiosamente como Gregor Samsa lo hizo en el relato de Kafka *La metamorfosis*", a saber, convertido en un mísero insecto. Si digo que esa frase sólo escandaliza ya a algunos es porque soy consciente de que el grueso de los otrora adherentes al proyecto han trocado hoy en día sus pasados ardores revolucionarios por sentimientos moderadamente reformistas cuando no inmoderadamente conformistas, pero la verdad es que no entiendo bien por qué el abandono de un proyecto con toda probabilidad descabellado como ése les tendría, y nos tendría, que llevar a la renuncia a cualquier intento de *transformar el mundo*. Esto es, por

qué les tendría y nos tendría que arrojar en los brazos del "todo vale" o en los del menos cínico, pero no menos resignado, "nada vale" la pena en lo tocante a la transformación del mundo en que vivimos.

Por el contrario, los seres humanos harán bien perseverando en el intento de "transformar el mundo" cuando el mundo es un mundo, como el nuestro, vivido como injusto, y sería de desear que los fracasos no les quiten las ganas de seguirlo intentando una vez y otra. Y lo que aliente dicho intento habrá de seguir siendo la esperanza —la esperanza "utópica"— en un mundo mejor que el que nos ha tocado en suerte vivir en nuestros días, sin olvidar que cualquier mundo posible en que instalarnos será siempre, como éste, a su vez susceptible de mejora. Si bien esa esperanza, se me ocurre, no será ya esperanza "prometeica" sino, para expresarlo de algún modo, "epimeteica", como yo mismo he sugerido alguna vez a este respecto y precisamente a propósito de Adolfo Sánchez Vázquez.

Epimeteo, según se sabe, era el hermano desvalido de Prometeo, pero no amaba menos que éste a la humanidad. De hecho, como cuenta una mitología ligeramente misógina, la amó tanto que se entregó a la humana, demasiado humana, seducción de la belleza, aceptando ese regalo envenenado de los dioses que fue Pandora, la primera mujer, cuya curiosidad la llevaría a abrir la caja de su nombre que guardaba los bienes y los males de este mundo. Los primeros, los bienes, volaron a los cielos, y los segundos, los males, se esparcieron aquí abajo, hasta que Epimeteo, asustado, acertó a reaccionar siquiera tardíamente y consiguió cerrar la tapadera de la caja… en la que no quedaba más que la *esperanza.* No la esperanza en la definitiva instauración del bien y la justicia o en la erradicación definitiva del mal y la injusticia, que eso sería la prometeica e imposible realización marxista de la filosofía. Sino la esperanza más humilde de que siempre nos será dado luchar en pro de lo que creamos bueno o justo o, cuando menos, en contra de lo que creamos malo e injusto, pero a sabiendas de que lo más probable es que esa lucha no tenga nunca fin y que nada ni nadie, ni por supuesto la filosofía ni los filósofos, nos puedan asegurar que la vayamos a ganar.

En mi opinión, el marxismo de Adolfo ha sido siempre bastante más *epimeteico* que *prometeico*. Y eso permite desvelar la entraña *ética* de su "filosofía de la praxis", haciendo de ella una auténtica filosofía de la

praxis y no, o no sólo, de la *póiesis.* Puesto que esa forma de praxis que es la *acción moral*, a diferencia en esto de la acción productiva, nunca se mide por el éxito y no tiene tampoco, en consecuencia, por qué arredrarse ante el fracaso, aunque obviamente esté obligada a tomar nota de los fracasos, así como a evitar que se repitan los errores que los originaron. El marxismo de Sánchez Vázquez, que se deja encuadrar dentro de lo que en España dio en llamar Aranguren "el marxismo como moral", es un marxismo fiel —por encima de toda otra fidelidad— a lo que el propio Marx denominó su *imperativo categórico*, no menos categórico que el kantiano, de "derrocar todas aquellas situaciones en las que el hombre es un ser humillado, esclavizado, abandonado y convertido en algo despreciable". Y es ese imperativo, en cuyo cumplimiento se ha forjado su personalidad de luchador infatigable, el que preside la *profesión de fe utópica* de Adolfo Sánchez Vázquez, tal y como éste la formula en diversos lugares de su obra pero, de modo señalado, en el opúsculo de 1975 reeditado en el 2000 del que me voy a servir para dar título a nuestro próximo apartado.

II. Del socialismo científico al socialismo utópico

En la España del tardofranquismo, quienes, como ya dije, nunca fuimos marxistas desde un punto de vista filosófico —pero no tuvimos empacho en oficiar, si se terciaba, de "compañeros de viaje" (en el arangureniano sentido al que me habré de referir más adelante) de organizaciones marxistas o paramarxistas que hacían frente a la dictadura— nos sentíamos aliviados ante actitudes como la de Adolfo Sánchez Vázquez que, peinando ya canas, se había adelantado a abominar con juvenil ardor del anafrodisíaco marxismo cientificista de Althusser y nos obsequiaría a continuación con aquel opúsculo cuyo título, *Del socialismo científico al socialismo utópico*, osaba contradecir el famoso lema de Engels que presumía de discurrir en sentido inverso "Del socialismo utópico al socialismo científico" (como se sabe, dicho lema compendia el título de Engels *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* —"La evolución del socialismo desde la utopía a la ciencia"—, publicado en 1882, el cual resulta ser a su vez un extracto

de diversos capítulos del no menos famoso *Anti-Dühring* del autor, objeto en su día de un enjundioso comentario por parte de otro marxista atípico como el filósofo español Manuel Sacristán).

Dejando a un lado a este último, y sin tener tampoco demasiado que ver con la obra de Ernst Bloch, el encanto del texto de Sánchez Vázquez estribaba en apostar como pionero en nuestra lengua a favor de la ubicación del marxismo, en cuanto "pensamiento utópico", dentro de lo que Bloch habría llamado la "corriente cálida (y confesadamente utópica)" del marxismo heterodoxo frente a la "corriente fría (y pretendidamente científica)" del marxismo ortodoxo. Y, al margen ahora del marxismo, creo poder decir que el interés por el pensamiento utópico de Bloch —dentro de un universo bastante más complejo del discurso que incluía otros ingredientes, como el del pensamiento francfortiano antes mentado desde Adorno y Horkheimer al primer Habermas pasando por Benjamin y Marcuse, etcétera— fue un denominador común de muchos de los españoles que por aquellas fechas nos autotitulábamos "filósofos jóvenes" y tuvimos por "manifiesto" el *Diccionario de filosofía contemporánea* de Miguel Ángel Quintanilla, en el que confluíamos, y nos amasijábamos, analíticos, dialécticos, neonietzscheanos y cuanta otra gente de mal vivir se opusiera a la neoescolástica, más bien paleoescolástica, que oficiaba a la sazón en España como filosofía "establecida" o, mejor dicho, estabulada. Semejante interés por el pensamiento utópico no nos convertía a todos en marxistas, insisto una vez más, ni "cálidos" ni "fríos" ni las dos cosas "a la vez" (de acuerdo con el régimen de sauna que acabaría por convertirse en predilecto de un cierto "marxismo ecléctico" presto a transformarse de un día para otro en delicuescente), y si lo traigo a cuenta aquí es porque pienso que, además de suministrar una de la razones de mi aproximación a la obra de Adolfo por aquel entonces, siembra de paso numerosas dudas, con tanta mezcolanza, acerca de lo que se haya de entender por "pensamiento utópico" y, por lo pronto, acerca de lo que hayamos de entender por tal nosotros en las páginas que siguen.

Los tratadistas del asunto acostumbran distinguir a este respecto no menos de "tres fuentes del pensamiento utópico", de desigual relevancia cada una, como se habrá de ver, para nuestros propósitos. Tendríamos, en primer lugar, la literatura producida por los llamados "utopistas" o

ideadores de *ficciones utópicas*, desde el fundador del género, Tomás Moro (Thomas More), en adelante; en segundo lugar, la llevada a cabo a través de las *propuestas políticas utópicas* de los "socialistas" de esa apellidación a lo Saint-Simon, Fourier, Cabet u Owen, y finalmente, en tercer lugar, las reflexiones "filosóficas" suscitadas por los dos géneros literarios precedentes en pensadores de muy diverso estilo, como lo han sido Bloch o Sánchez Vázquez y lo podrían ser otros muchos, de Karl Mannheim a Karl-Otto Apel, por citar sólo unos cuantos nombres de filósofos que se han acercado desde un punto de vista u otro a la cuestión y a cuyos textos vendría a corresponderles antonomásticamente la calificación de *pensamiento utópico* que por mi parte les reservaré con exclusividad. Pero, por descontado, los géneros descritos no son sino "tres tipos ideales" que en realidad no se dan nunca, o lo hacen raras veces, en estado puro, siendo lo más común verlos fundirse o solaparse los unos con los otros.

Para poner un solo ejemplo a decir verdad significativo por su antes mencionado carácter fundacional, Tomás Moro fue tanto un "pensador utópico" cuanto el autor de una "ficción utópica" catalogable en el siglo XVI como un relato novelesco, pero que el juez y obispo Vasco de Quiroga no vaciló en interpretar como una "propuesta utópica" de índole política y se dispuso en ese mismo siglo a llevarla a la práctica en las comunidades indígenas de Michoacán.

En cuanto a la posible vigencia de los tres tipos reseñados de literatura utópica, hay que añadir que han corrido una suerte variopinta desde sus orígenes a nuestros días. Tras su eclosión y proliferación a partir del Renacimiento, la "ficción utópica" ha experimentado una decadencia que se presume irreversible y sólo sobrevive en estos tiempos a título residual y hasta paródico —si es que no transmutada en "disutópica"—, cuestión a la que luego aludiremos. En cambio, las "propuestas utópicas", depuradas de las connotaciones fantasiosas que tan frecuentemente las acompañaron a lo largo de los siglos XVIII y XIX, perduran hoy —a menudo rehuyendo tal adjetivación— en los un día llamados "nuevos movimientos sociales" o, como se les llamaría en la actualidad, "movimientos alternativos" que sostienen la posibilidad de "otra sociedad" e incluso de "otro mundo", así como se encuentran rasgos de ellas en la praxis "anarquista" o "libertaria" —en la acepción

europea y latinoamericana, ¡no en la usamericana!, de semejante calificativo—, praxis anarco-libertaria más teorizada de momento desde una perspectiva científico-social (sociológica, económica o politológica) que propiamente filosófica. Y por lo que hace, en fin, a esta última perspectiva, el auge de la reflexión filosófica sobre la utopía (o "pensamiento utópico" propiamente dicho) —auge debido en buena parte, durante un dilatado trecho del siglo XX, al ingente esfuerzo especulativo blochiano— se ha visto bruscamente desacelerado a causa de los decisivos acontecimientos históricos que tuvieron lugar en el último tercio de dicho siglo (como la caída del Muro de Berlín o el ulterior desplome de la Unión Soviética y de su Imperio en el Este de Europa), a partir de los cuales se ha llegado a poder decir que el pensamiento utópico a lo Bloch sólo conserva hoy restos ya de su antiguo vigor, pese a sus protestas de ateísmo, en el difuso ámbito de las revistas religiosas o los congresos de teología. ¿No hay, así pues, razón más que sobrada para adherirnos al certificado de defunción del pensamiento utópico que se han apresurado tantos a extenderle de un tiempo a esta parte?

Bien miradas las cosas, sin embargo, un acontecimiento como por ejemplo la caída del Muro de Berlín en 1989 no resultó tan decisivo para la suerte del pensamiento de Bloch (fallecido en 1977) como la erección de dicho Muro tres décadas antes, que fue en rigor lo que motivaría la ruptura del autor de *Geist der Utopie* ("El espíritu de la utopía") de 1918 con la Alemania del Este y su refugio en la del Oeste. Y con muchísimos años de antelación a todo ello, Mannheim se hubo de adelantar a precavernos contra la irremisible "degeneración ideológica" de todas las utopías, mientras que en cambio —pocos años después de muerto Bloch— Apel todavía insistiría en poner a su "ética comunicativa" al servicio de la preservación de un matizado pensamiento utópico. Y la cuestión de la vigencia de dicho pensamiento, apresuradamente dado por extinto, se intrinca aún más si reparamos en que a la postre Bloch no hizo otra cosa en su *Das Prinzip Hoffnung* ("El principio de la esperanza" o "La esperanza como principio") de 1954 que heredar la pregunta de Kant "¿Qué (me, nos) cabe esperar?", pregunta que no hay razón para pensar que haya dejado de acuciarnos.

Aquí y ahora tenemos, ciertamente, el ejemplo de Adolfo Sánchez Vázquez, que insiste una vez y otra en formulársela, con la mismísima

insistencia con que rehúsa, también una vez y otra, su adhesión al *certificado de defunción del pensamiento utópico* que antes veíamos.

Pero prosigamos aún con nuestra previa exploración del territorio del pensamiento utópico, que es un territorio sembrado de peligrosas minas que convendría desactivar y neutralizar antes de proseguir, razón por la que se impone hacernos con un plano del mismo bajo la forma de una aclaración suficiente acerca de lo que hayamos de entender y dar a entender por el término "utopía". Es decir, se impone ofrecer en este punto *una definición*, pero no lo que en la teoría de la definición vendría a llamarse una "definición real" (destinada a revelarnos poco menos que "la esencia de la utopía" o algún otro hallazgo metafísico por el estilo), sino una mucho más modesta "definición nominal" o descripción del significado que decidamos atribuir a tal palabra. Y, a esos efectos, parece aconsejable atender al *uso* que normalmente se hace de la misma, esto es, a sus "definiciones de uso", empezando por su definición etimológica en caso de haberla y parecernos relevante tomarla en cuenta. Sin perjuicio, por lo demás, de que en última instancia nos asista el derecho de "estipular" cuál sea el significado que finalmente le atribuyamos, echando mano con tal propósito de una "definición estipulativa" que no necesita ser arbitraria a lo Humpty-Dumpty y de la que acaso sea posible "dar razón" (*lógon didónai*, que dirían los clásicos). ¿Qué es lo que entenderemos, pues, por "utopía"?

Simplificando al máximo nuestro modo de proceder, se trataría ni más ni menos que de hacer coincidir nuestra definición estipulativa de dicho término con su definición etimológica, coincidencia que por lo tanto nos obliga a tomar absolutamente en serio esa etimología e intentar obtener así el mayor partido de sus implicaciones, que ciertamente no son pocas. Dejando a un lado la probabilidad de que Moro conociese el Memorial de Américo Vespucio sobre sus viajes al Nuevo Continente e islas adyacentes —en una de las cuales se ubicaría en el relato del primero su *Utopía*—, lo cierto es que compuso irónicamente el término a base de los vocablos griegos *ou* y *tópos*¸ a traducir por "en ningún sitio", *Nowhere* en la traducción inglesa del propio siglo XVI o "no hay tal lugar", como, en el siglo XVII, traduciría Quevedo entre nosotros. Alguna vez se ha dicho, afirmación sin duda discutible, que si el único sentido del término "utopía" fuese su sentido literal, la utopía

sería indiscernible de la “ucronía”, puesto que decir de algo que no ha tenido, tiene ni tendrá lugar vendría a ser lo mismo que decir que está fuera del tiempo. Y eso explica la tendencia, cuando no a confundirlas, al menos a asociar *utopía y ucronía* como igualmente ajenas y hasta “contrarias a los hechos”, que se suponen todos temporales. El término “ucronía” fue, en efecto, utilizado por algún filósofo del siglo XIX como Charles Renouvier para referirse a la posible —o, mejor dicho, imposible— desviación del curso de la historia por obra de acontecimientos que no han llegado de hecho a producirse, como cuando se habla de “lo que hubiera pasado si…” —por ejemplo, “lo que hubiera pasado si Stalin no llega a hacerse con el poder en la Unión Soviética”—, dando pie, de este modo, a la construcción de los llamados “condicionales contrafácticos” del tipo de “Si Stalin no llega a hacerse con el poder, entonces…” Excepción hecha acaso de los cultivadores de la llamada “historia virtual” actualmente tan en boga a modo de divertimento, los historiadores han solido desconfiar de semejante *contrafacticidad ucrónica*, cuando no huir de ella como de la peste, considerándola una fuente de especulaciones ociosas sobre un pasado irreversible, lo que sería ya una razón de cierto peso para procurar distinguirla de la *contrafacticidad utópica*, en que el acento se desplaza del pasado al futuro, es decir, de la reflexión sobre “lo que hubiera pasado si…” a la reflexión sobre “lo que pasaría si…” Y si atendemos a lo que Arnhelm Neusüss ha llamado “el concepto intencional de la utopía”, esto es, si pasamos a la “intención utópica” que anima cualquier proyecto de transformar el mundo, habría que concederle que la reflexión acerca de “lo que pasaría si…” pudiera estar guiada por consideraciones relativas a “la realización de determinados ideales sociales”. Lo que —además de implicar inexcusablemente a la ética— induce a pensar que, tanto o más que por su “contrafacticidad”, la utopía vendría a dejarse caracterizar por su *sed de facticidad* y apunta a nuevos *tópoi* que, además de deseables, se presumen asequibles o, cuando menos, se está lejos de considerar por principio inasequibles, por más larga y dificultosa que haya de ser la ruta que nos conduzca hasta ellos (más que de la *u-topía* o “ningún lugar” cabría hablar en tal caso de una *eu-topía* o “un buen lugar” cuya contraria sería ahora una *dys-topía* o “un mal lugar”, siendo ambas a su vez contradictorias por igual de la utopía).

¿Se opone semejante concesión, que no tenemos por otra parte más remedio que hacer, a nuestro propósito de atenernos con absoluta escrupulosidad a la etimología acuñada por Moro?

A mi juicio, no lo hará así mientras cuidemos de que nuestro concepto de utopía —no menos que la concepción de la ética que habría que servirle de base de sustentación— se halle a salvo de cualquier "contaminación escatológica" en el sentido de la filosofía de la historia de esa apellidación examinada en nuestro primer apartado, de suerte que la utopía misma no sucumba a semejante tentación y degenere ella también en *utopía escatológica.* Etimológicamente hablando, lo diametralmente opuesto a lo "utópico" —como bien lo sabía Eugenio Imaz— vendría a ser lo "tópico", esto es, lo consabido, lo incuestionablemente dado, lo tenido por inamovible en tanto que consolidado de una vez por todas, frente a todo lo cual lo utópico dejaría en cambio la historia abierta a la irrupción en ella de la novedad. Pero Bloch, a quien nadie se atrevería a negarle su sensibilidad para lo *novum*, acabará por identificarlo con un *ultimum* o, por decirlo en griego, con un *éschaton* o "punto final" del devenir histórico, el cual sería además un *happy end* o "final feliz", convirtiendo de esta manera a la ética blochiana —tras la satisfacción del "ya hemos llegado"— en una suerte de "ética del éxito" (por más que hayamos de reconocer en su honor que Bloch se negó siempre a digerir "utopemas" del calibre del Gulag y otros productos de los años del plomo del estalinismo, que viene a ser la dieta —o "comunión con ruedas de molino"— a la que las filosofías escatológicas de la historia acostumbran a someter a la ética mientras cínicamente entonan su *Vae victis!*, como el propio Bloch no dejaría por lo demás de denunciarlo). La "utopía escatológica", si por desventura se alcanzase algún día cosa tal, sería en efecto la encargada de cerrar para siempre el curso de la historia, tanto si la hace concluir con un final feliz como si la hace concluir con un final aciago. Puesto que comoquiera que se la haga concluir —esto es, comoquiera que imaginemos ese *tópos* al que poder llamar "el final de la historia"—, tanto la *eutopía* como la *dystopía* vendrán en definitiva a reducirse a variedades de la utopía escatológica.

En el caso de Adolfo Sánchez Vázquez, y además del epimeteísmo que reseñamos en su momento, ha sido la lectura de su compañero de exilio Eugenio Imaz —como él mismo lo reconoce abiertamente— la

que le ha prevenido de incurrir en la confusión de la *utopía* con la *topía* (expresión esta última que vendría ahora a resultar equivalente a la de "utopía escatológica", cualesquiera que sean sus variedades según se acaba de hacer ver).

He aquí unos cuantos textos —espigados de acá y allá en su opúsculo sobre "los dos socialismos", es decir sobre el *socialismo científico* (al que Adolfo no acaba de renunciar del todo en la medida en que mantiene la desconfianza engelsiana, pero también marxista, respecto del "utopismo") y sobre el *socialismo utópico* (al que menos aún se halla dispuesto a renunciar, aun si para no hacerlo ha de admitir la presencia de "elementos utópicos" en el marxismo)—, textos en los que la utopía, cualquiera que sea el grado de la confianza o la desconfianza en ella depositada, aparece inequívocamente despojada de toda ganga escatológica: "La creación de un nuevo orden humano es un proceso revolucionario sin fin que sólo puede avanzar a través de contradicciones que, por su agudeza, pueden exigir nuevas revoluciones. [Y ello] aunque, durante un largo periodo de tiempo, sean en realidad revoluciones dentro de la revolución. [Pero] no hay revolución que sea un acto total y definitivo y, por ello, no hay tampoco un fin de la historia..." "El socialismo no es algo fatal ni inevitable. Puede admitirse que los hombres no lleguen a dominar los poderosos medios de destrucción que la ciencia y la tecnología han puesto en sus manos. Y la alternativa al socialismo podría entonces ser la que Marx y Rosa Luxemburg apuntaron alguna vez, a saber, el estancamiento o la barbarie..." "Sin embargo, si la revolución es una praxis creadora y, por tanto, implica siempre una incursión en lo inesperado, en lo incierto y, en parte, en lo imprevisible, es entonces inevitable e incluso necesaria cierta anticipación imaginativa allí donde se detienen el conocimiento y la previsión científica basadas en él. Lo utópico apunta entonces a una posibilidad irrealizable hoy pero tal vez realizable mañana, aunque a condición de que semejante posibilidad mantenga cierto arraigo en lo real. Y, en este sentido, lo utópico no es sólo un síntoma o índice revelador de una crisis, o expresión de una pérdida de contacto con la realidad, sino también indicación de una posibilidad que hoy todavía no podemos fundar ni realizar, [por lo que] la utopía tampoco puede ser abolida total ni definitivamente nunca".

Tras declarar mi pleno acuerdo con estas afirmaciones, no estoy en cambio tan seguro de poder asentir a la ulterior declaración de Sánchez Vázquez —que no sé bien hasta qué punto seguiría manteniendo hoy—, la cual viene a decir así: "La transformación del socialismo de utopía en ciencia, o sea, la fundamentación de la praxis revolucionaria en un conocimiento de lo real —así como la anticipación del futuro a partir de condiciones asimismo reales— sigue siendo una empresa que no terminó con Marx y Engels, necesitando por el contrario ser renovada incesantemente".

Si no interpreto mal a Adolfo Sánchez Vázquez, lo que está queriendo decir en el párrafo que acabo de transcribir es que los *proyectos utópicos* han de ser asimismo *proyectos racionales*, por lo que el proyecto de construcción del socialismo nada tendría que ver en ningún caso con el del aquel utopista decimonónico que proyectaba la transformación del agua de los océanos en limonada. Pero de ahí no se sigue, me parece, la necesidad de *un viaje de vuelta desde el "socialismo utópico" al "socialismo científico"* ni reivindicación alguna de este último en un sentido medianamente plausible de la expresión. Precisamente porque la *historia*, frente a toda escatología, ha de pasar a concebirse como un proceso no sólo *inconcluso* sino muy presumiblemente *inconcluible*, sus protagonistas —a saber, individuos y grupos de individuos— no pueden aspirar a "controlarlo en su totalidad", salvo que se arriesguen (como más de una vez le ha sido reprochado a un cierto marxismo) a confundir *predicciones con profecías*, por un lado, y *planificaciones racionales de la acción con taumaturgias* por el otro. A diferencia de las "profecías", las "predicciones" o *pronósticos* formulan conjeturas empíricamente controlables acerca de la evolución de determinadas tendencias sociales observadas, pero siempre a lo largo de un periodo *limitado* de tiempo. Y a diferencia de las "taumaturgias" que prodigiosa o milagrosamente remiten a la consumación de los tiempos, las "planificaciones" o *programaciones* racionales de la acción confeccionan a su vez propuestas a seguir con la finalidad de proveer los medios más adecuados para el logro futuro —sea a corto, medio o a largo plazo, pero un plazo de nuevo temporalmente *limitado*— de una serie de objetivos políticos.

Ahora bien, tanto la predicción o la prognosis como la planificación o la programación son tareas que forman parte de esa actividad conoci-

da como “ingeniería sociopolítica” (*social and political engineering*), para decirlo con la jerga de Popper y sus discípulos; y no sé si Sánchez Vázquez se avendría a reducir a eso el “socialismo científico”, cualquier cosa que sea lo que esta última expresión pueda querer decir.

Pero en lo que acaso coincidiría conmigo, desde su “socialismo utópico”, es en la convicción de que —por muy respetable que sea, como sin duda lo es, la *ingeniería sociopolítica*— dicha ingeniería no basta para reemplazar o hacerse cargo de las funciones a desempeñar por los *ideales utópicos no escatológicos*, los cuales no necesitan remitir al fin de la historia para gozar de una *implantación temporal en la historia* más distendida y duradera que la de esas otras expectativas y metas, tácticas o estratégicas, de carácter un tanto más puntual e ingenieril de que hablan los popperianos.

Pero antes de proponer unos cuantos ejemplos de lo que quiero dar a entender por tales “ideales”, me gustaría reivindicar para estos últimos la metáfora —metáfora que creo hermosa, aunque yo mismo la haya malinterpretado alguna vez— del *horizonte utópico.* Si la “sed de facticidad” no es insaciable, podemos estar seguros de que se apagaría para siempre una vez saciada con el *factum* de la meta final de la utopía escatológica (pues no hay que olvidar que, según Bloch, “para que la utopía del fin no sea una gran estafa, la meta deberá ser definitivamente alcanzada alguna vez”). Algo que precisamente no cabe hacer con la línea del horizonte —que se aleja de nosotros conforme avanzamos hacia ella, tratando de alcanzarla—, viniendo a ilustrar así la pesadilla, que no el sueño, representada para Hegel, y para Bloch con él, por lo que aquél llamaba la *mala infinitud* o “infinitud sin fin”.

Comoquiera que sea, la denostada “mala infinitud” (*schlechte Unendlichkeit*) es, a mi juicio, la única tolerable *desde un punto de vista ético* y se dejaría ilustrar también mediante otra metáfora de cuya interpretación por Aranguren prometí ocuparme hace ya rato, a saber, la metáfora del *compañero de viaje*, tan popular en otros tiempos en que efectivamente había viajes, así como viajeros dispuestos a acompañar o dejarse acompañar en ellos: “Contra lo que a veces se ha pensado” —declararía Aranguren al respecto— “al compañero de viaje no se le obligaba a subir al tren ni tampoco se le llevaba adonde no quisiera ir. Antes bien, y en aras de un realismo político que nunca ha vacilado en

conculcar los más sublimes ideales, se le instaba a apearse en cada una de las estaciones del itinerario, invocando para ello razones de estrategia política u oportunidad táctica con las que persuadirle de que *ya* había llegado a la estación final. Pero el genuino compañero de viaje se negaba obstinadamente a bajar y continuaba adelante su trayecto, soñando con alcanzar, pero sin alcanzarla nunca, la anhelada meta con que darlo por concluido. El nombre de esa meta no era otro que *Nowhere*, esto es, *ningún lugar*, que es justamente lo que *utopía* quiere decir".

Pero vayamos ya con los ejemplos, tres ejemplos, de ideales utópicos que asimismo había prometido proponer.

El primero de ellos sería el de la *paz*, que constituye en efecto una utopía y no es nada seguro que algún día podamos disfrutarla en plenitud ni mucho menos a perpetuidad. Como es bien sabido, la única paz verdaderamente perpetua sería la de los cementerios y no es casual que la inspiración del título de la obra de Kant se debiese al grabado de un camposanto que acompañaba al rótulo de "La paz perpetua" en la fachada de una posada holandesa. En cuanto al texto de Kant, su título exacto no era ése sino "Hacia la paz perpetua" (*Zum ewigen Frieden*), como dando a entender que la paz perpetua es algo por conquistar más bien que una conquista consumada. Y de ahí que la traducción más adecuada del título de Kant sea la de nuestro colega Carlos Pereda cuando le hace decir "Hacia la paz, perpetuamente". La paz, en resumidas cuentas, no es un *factum*, sino un proceso *in fieri*.

Nuestro segundo ejemplo sería el de la *justicia.* O, si lo preferimos, el de la Justicia en cuanto diferente del Derecho. A diferencia del Derecho, que es un hecho institucional —el "hecho del Derecho" de que hablan libros como *Law as Fact* de Olivecrona (o, a su modo, *Faktizität und Geltung*, esto es, "Facticidad y validez jurídica" de Habermas) —, la naturaleza de la justicia tampoco es *fáctica* sino *utópica.* Cuando le preguntaron a un poeta —habida cuenta de que las utopías, como la línea del horizonte cuando andamos, mantienen imperturbable su distancia ante nuestros intentos de aproximación— que para qué servían entonces las utopías, nuestro poeta respondió, tan acertada como bellamente, que sirven "para hacernos caminar hacia delante". Y, de análoga manera, a la pregunta de que *para qué sirve la justicia* habría que responder que sirve "para hacer avanzar al Derecho", es decir, para

hacerlo *más justo* cada día. Un proceso cuya mejor ejemplificación la tendríamos, de unos siglos a esta parte, en la perseverancia de la lucha en pro de los "derechos humanos", que antes de conquistados sólo eran "exigencias morales" acompañadas de la justa demanda de un "reconocimiento legal" que hasta entonces les había venido siendo negado por los tribunales. De donde la improcedencia de afirmar que "los jueces se encargan de *impartir justicia*" cuando lo que habría que decir en su lugar es que "se encargan de aplicar el Derecho vigente", como también resulta improcedente hablar de *Ministerios* (o, en México, *Secretarías*) *de Justicia* cuando lo más correcto sería hacerlo de "Ministerios (o Secretarías) de Asuntos Jurídicos" u otra denominación más modesta por el estilo de ella.

Y tampoco la *democracia*, nuestro tercer y último ejemplo, sería un hecho sino que habría más bien que ver en la democracia otra utopía. O, por lo menos, eso es lo que sucede con lo que Aranguren gustaba de llamar "la democracia como moral". Como acostumbraba a sostener, la *democracia como moral* no es "democracia establecida", porque lo establecido es "lo hecho ya" a diferencia de "lo propiamente moral". A diferencia, esto es, de "lo que está aún por hacer" y constituye todavía "una exigencia incumplida". La democracia como moral, por consiguiente, no será nunca *érgon*, un producto acabado, sino constitutivamente *enérgeia.* Y por eso Aranguren añadía que es más una "aspiración" que una "posesión" y hay que entenderla como "una conquista ético-política de cada día", que sólo a través de una "autocrítica" permanente podría ser mantenida. Para dejarle a él mismo la palabra, "la democracia es —como afirmaba Kant de la moral en general— *una tarea infinita* en la que, si no se avanza, se retrocede, pues incluso lo ya ganado ha de volverse a reconquistar otra vez de nuevo cada día".

Y mientras quede todo eso por hacer con ideales como la paz, la justicia o la democracia, así como con tantos otros *ideales de la humanidad* a los que no nos es dado ahora atender, no creo que nos hallemos en situación de jubilar al pensamiento utópico. Aunque, naturalmente, ello nos obliga a no confundir —como advierte Thomas MacCarthy invocando las kantianas Ideas de la Razón— los "ideales" con las "ilusiones", ni mucho menos con los proyectos disparatados y estrafalarios como el antes mentado de transformar el agua de los océanos en limonada

(que, por disparatado y estrafalario que pueda resultar, siempre será con todo más inocuo —siquiera sea por irrealizable— que algunos de los estragos realizados en nombre del "socialismo científico" o, para el caso, de la "ingeniería sociopolítica"). Y, sobre todo, habría que saber combinar dosificadamente la perspectiva de la idealidad utópica con el aquí y ahora de la realidad —*the view from nowhere* con *the view from somewhere*, por así decirlo— si se quiere dotar a nuestra lucha por los ideales de una mínima eficacia.

Por lo que a mí concierne, declararía mi preferencia en este punto por la "vía negativa"—propuesta, conjunta pero independientemente, por Luis Villoro y Ernesto Garzón Valdés— consistente en luchar por ideales como la paz, la justicia o la democracia "jugando a la contra", es decir, oponiéndonos a las guerras, tratando de erradicar las injusticias y rebelándonos contra las tiranías; y si, esta vez por ventura, se instaurasen algún día en nuestro mundo una paz, una justicia y una democracia ampliamente extendidos y razonablemente estables, tendríamos además que ser conscientes de que nada habría a pesar de ello capaz de conjurar los retrocesos, el retorno de la humanidad a la prehistoria o su despeño en la disutopía...

A la luz de cuanto hemos visto hasta el momento, no creo que estemos lejos del *concepto de utopía* sustentado por Adolfo Sánchez Vázquez en sus últimos trabajos sobre nuestro tema, dos de los cuales —originariamente recogidos en su libro *Entre la realidad y la utopía (Ensayos sobre política, moral y socialismo)* de 1999— habrán de estar muy presentes en nuestro último apartado, más bien *un colofón* dada la brevedad que la urgencia del tiempo nos impone.

III. Don Quijote y la utopía del fin de la utopía

El título del texto de Adolfo Sánchez Vázquez *La utopía del fin de la utopía* emplea en dos ocasiones el vocablo "utopía" y en cada una de ellas lo hace asignándole un *sentido* diferente, que respectivamente podríamos calificar de *peyorativo* o denigratorio (en el primero de ambos casos) y de *meliorativo* o encomiástico (en el segundo de ellos). Para empezar por este último, la *utopía en el buen sentido* del vocablo (es decir, la

utopía cuyo supuesto “fin” lamentaría Sánchez Vázquez) viene sin más a ser aquella que coincide con los “ideales utópicos” que veíamos hace un momento, entendiendo por tales otros tantos objetivos considerados deseables y cuya persecución envolvería el intento de trascender una realidad tenida en cambio por deficiente y por lo tanto indeseable. Así vendría a ocurrir, pongamos por caso, con el *ideal del socialismo* por el que él sigue luchando, frente a la realidad del capitalismo en cualesquiera de sus versiones padecidas hasta la fecha. Por el contrario, la *utopía en el mal sentido* sería la resultante de aquella óptica ideológicamente viciada que da por finiquitados los ideales utópicos y se resigna a la *topía* (en este caso, *dys-topía* o “disutopía”) de un presente sin horizonte condenado eviternamente a repetirse, pues —como ya sabemos— la creencia en el “fin de la utopía” se asocia con frecuencia a la creencia, no menos delusoria, del “fin de la historia” misma. Pero también, claro está, serían utopía en dicho mal sentido las ilusiones sin fundamento o los sueños imposibles supuestamente “eutópicos” (pues la *eu-topía,* como asimismo sabemos, puede reducirse no menos que la disutopía a una variedad de *topía*), incluidas dentro de esas ensoñaciones irrealizables las propuestas disparatadas y estrafalarias o simplemente absurdas de que ya hemos hablado, todas ellas responsables del descrédito y de la mala fama de ese *ismo* que comúnmente se deja compendiar bajo la tan equívoca como despectiva etiqueta de “utopismo”.

Y si pasáramos ahora a detenernos, ya para terminar, en el último título de Adolfo que quisiera traer a colación en esta charla, a saber, su breve pero espléndido texto *La utopía de don Quijote*, ¿cuál de esos dos sentidos apuntados, el peyorativo o el meliorativo, correspondería ahí al término “utopía”? La respuesta, como se habrá ya adivinado, no puede ser sino que *ambos.* Puesto que, aunque en modo alguno se reduzca a eso, el *quijotismo* se interpreta de ordinario como sinónimo de *utopismo*, que es frecuentemente también la suerte deparada a derivados suyos como el adjetivo *quijotesco* o el sustantivo *quijotada.* Una sinonimia esta última que no puede, en rigor, sino acentuarse cuando se tiene en cuenta la insania mental del personaje, insania que —por más innegable que resulte en numerosísimas ocasiones— hay que tomar, incluso en ellas, *cum grano salis.* Nadie podrá negar que don Quijote actúa en muchos pasajes de la obra cervantina como un loco, e incluso

que se trata de una locura la suya contagiosa para cuantos con él se relacionan, comenzando por los propios cervantistas según lo reconoce con buen humor uno de ellos que es además psiquiatra, como mi buen amigo Carlos Castilla del Pino, autor de un incitante libro sobre *Cordura y locura en Cervantes.* Pero, partiendo de la base de que "la dislocación del juicio de realidad" es algo a lo que todo ser humano se halla expuesto (razón por la cual la Psico(pato)logía que Castilla declara cultivar concebirá su objeto como el estudio de un *continuo* entre lo que consideramos psíquicamente "normal" y lo que consideramos "patológico"), nuestro psiquiatra escribe que lo importante en personajes de Cervantes como don Quijote o el Licenciado Vidriera —que son locos, sí, pero también cuerdos— no es *el dilema de cordura o locura*, sino más bien *la conjunción de cordura y locura.* (Y algo muy semejante, se me ocurre, vendría a pasar también en Shakespeare con ese personaje loquicuerdo o cuerdiloco que es su Hamlet.) De acuerdo con Castilla del Pino, la raíz de la locura de los personajes cervantinos consistiría en *confundir la fantasía con la imaginación*, sustituyendo a esta última (a la imaginación) por la primera (por la fantasía), que no siempre es susceptible de "realizarse en la realidad", para decirlo con un pleonasmo, tal y como sucede con frecuencia cuando "fantaseamos" (cosa que invariablemente hacemos "con imágenes") bien sea dormidos (esto es, en los sueños), bien sea despiertos (esto es, en las ensoñaciones): los sueños y las ensoñaciones son siempre *imaginables* (como cuando fantaseo imaginando que voy a hacer un viaje o escribir un libro), pero no siempre resultan *realizables* (como cuando fantaseo imaginando que me he convertido en Superman y soy capaz de detener con una sola mano la caída de un gigantesco meteorito, salvando así al planeta Tierra). La locura vendría por tanto a consistir en *la dislocación del juicio de realidad* que induce a un sujeto a considerar realizables cosas que no lo son y, generalizando, a *tomar por real lo que no lo es* (los molinos por gigantes o los rebaños por ejércitos), actuando a partir de ahí en consecuencia o, mejor dicho, inconsecuentemente.

La locura, así pues, puede tener algo de "utópica", pero de ahí no se sigue en modo alguno que *la utopía* (y señaladamente la utopía de *don Quijote*) se reduzca forzosamente a una forma de locura, que es lo que se halla lejos de suceder cuando Cervantes pone en boca de su

personaje los dos más impresionantes discursos que se hayan escrito en nuestra lengua a favor, respectivamente, de *esos dos grandes ideales utópicos que son la libertad y la igualdad*.

El elogio de la *libertad* aparece en el capítulo 58 de la Segunda Parte del libro y dice así: "La libertad, Sancho, es uno de los más preciados dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre; por la libertad así como por la honra se puede y debe aventurar la vida, y por el contrario el cautiverio es el mayor mal que puede venir a los hombres. Digo esto, Sancho, porque bien has visto el regalo y la abundancia que en este castillo que dejamos hemos tenido (se refiere al palacio de los Duques en que acaban de pasar una temporada hospedados); pues en mitad de aquellos banquetes sazonados y de aquellas bebidas de nieve me parecía a mí que estaba metido entre las estreches de la hambre, porque no lo gozaba con la libertad que lo gozara si fueran míos, que las obligaciones de las recompensas de los beneficios y mercedes recibidos son ataduras que no dejan campear al ánimo libre. ¡Venturoso aquel a quien el cielo dio un pedazo de pan sin que le quede obligación de agradecerlo a otro que al mismo cielo!"

En un alarde de cervantismo "enloquecido", como aquel al que antes aludíamos, un autor tan admirable como Mario Vargas Llosa ha llegado a escribir que esta última lamentación de don Quijote implica el reconocimiento de que "el fundamento de la libertad no es otro que la propiedad privada", tal y como lo acabaría reconociendo *el liberalismo económico* (!). A riesgo de incurrir en un anacronismo comparable al suyo, habría que recordarle a Vargas Llosa que su apología de la propiedad privada —sin la apelación al complemento de una "justicia distributiva" en la que él proclama descreer— conduciría a rendirnos a la generalización de la desigualdad en este mundo (que es, huelga decirlo, lo que vemos que acontece de hecho por doquier). Mientras que, como a Vargas Llosa no se le oculta, la libertad de que Cervantes habla presupondría por el contrario una igualdad de base, como lo muestra otro pasaje de la obra de Cervantes en el que, muy apropiadamente, se ha querido y podido ver un precedente del *Discurso sobre el origen de la desigualdad* de Rousseau.

Se trata de la célebre alocución de don Quijote a los cabreros del capítulo 11 de la Primera Parte de la obra cervantina, donde se evoca la utopía retrospectiva de la Edad de Oro y se procede a elogiar la *igualdad* en los siguientes términos: “Dichosa edad y siglos dichosos aquellos a quien los antiguos pusieron nombre de dorados, y no porque en ellos el oro, que en esta nuestra Edad de Hierro tanto se estima, se alcanzase en aquella venturosa sin fatiga alguna, sino porque entonces los que en ella vivían ignoraban estas dos palabras de *tuyo* y *mío*. Eran en aquella santa edad todas las cosas comunes… todo era paz entonces, todo amistad, todo concordia… no había la fraude, el engaño ni la malicia mezclándose con la verdad y llaneza. La justicia se estaba en sus propios términos, sin que la osasen turbar ni ofender los del favor y los del interese, que ahora tanto la menoscaban, turban y persiguen. (Y) la ley del encaje (margen de discrecionalidad que permitía a los jueces dictar sentencias arbitrariamente sin atender a lo que las leyes disponen) aún no se había sentado en el entendimiento del juez, porque entonces no había qué juzgar ni quién fuese juzgado”.

Pero, por más que las antes llamadas “utopías en el buen sentido” de la expresión nunca sean por principio irrealizables, ello no implica que hayan de ser invariablemente *realizadas* ni mucho menos realizadas *en su plenitud*. Así sucede, incluso en nuestros días, con el utópico proyecto de construir *una sociedad más libre e igualitaria* que la que conocemos, no digo ya plenamente libre ni plenamente igualitaria. Y no es de extrañar, pues, que esa su incompleta e insuficiente realización nos deje insatisfechos y hasta acaso no tengamos otro remedio que vivirla con una sensación de frustración, insatisfacciones y frustraciones éstas que generan inevitablemente esa contrapartida de la buena utopía en que consiste a fin de cuentas la *melancolía.* Que es lo que explica, en fin, que el *Quijote* no sólo sea *un libro utópico*, sino asimismo *un libro melancólico*. La España de Cervantes era una sociedad sofocada bajo el oropel y la faramalla del Siglo de Oro, del Martillo de Trento y del Imperio dentro de cuyos límites nunca acababa de ponerse el sol, en el interior de la cual se malvivía, salvo unos cuantos privilegiados servilmente rendidos a la hegemonía de los poderes vigentes, con una oprimente *falta de libertad* que las piras de la Inquisición se encargaban periódicamente de convertir en irrespirable y en medio de una escanda-

losa *desigualdad* que hizo de aquel país de hambrientos, tanto mendigos como hidalgos, la cuna de "la literatura picaresca".

Aquella España del Barroco, la Contrarreforma y la Monarquía Hispánica transformó al bueno de Cervantes —que ideológicamente se dejaba avecindar en los aledaños de un humanismo cristiano, templado y tolerante, de inspiración erasmista— en un moderado, pero firme, disidente que trató de escapar con desesperación de aquel clima asfixiante, tal y como escaparon de él otros representantes de la misma mentalidad como los hermanos Valdés y Juan Luis Vives, de quienes hablaba yo al comienzo de esta sesión considerándolos precursores de nuestros exiliados de 1939: en su caso, Cervantes intentó en vano por no menos de dos veces que se le franquease el paso al Nuevo Mundo, pero —debido acaso a la sospecha de antecedentes judaicos que se cernía sobre su linaje— el héroe mutilado de Lepanto, víctima además de un largo cautiverio en el Norte de África a manos de los turcos, hubo de ver rechazadas sus peticiones al Consejo de Indias con sendas y terminantes negativas, como "No se provee por Su Majestad" o "Busque por acá en qué se le haga merced", circunstancias que han movido a los estudiosos a preguntarse qué habría sido de don Quijote en América si Cervantes hubiera conseguido trasladarse aquí.

La más fácil contestación a esa pregunta sería la de que un próspero Cervantes nunca hubiera acometido a este lado del Océano la construcción de su Don Quijote de la Mancha, su personaje más logrado y sin duda su predilecto. Más ponderada me parece, en cualquier caso, la especulación del profesor hondureño (manchego de origen) Augusto Serrano López, quien —tras insistir en ver en el *Quijote* una "crítica de la razón utópica"— confiesa no imaginarse a don Quijote en la Capitanía General de Guatemala, vagando con su escudero Sancho Panza por los andurriales de Chichicastenango o Sololá de los Caballeros; pero sí se atreve a conjeturar que Cervantes podría habernos sorprendido con "algún personaje inspirado por fray Bartolomé de las Casas, defensor incansable de los indios y crítico despiadado de sus opresores los encomenderos". Por lo que a mí respecta, comparto esa conjetura pero opino que Cervantes muy bien habría podido encargar de esa tarea a don Quijote mismo y ejercido en las Indias a través de él su propia crítica de los Libros de Caballerías con mayor sentido de la oportunidad

incluso que en la Península, puesto que mientras en esta última aquellos textos constituían ya entrado el siglo XVII un género literario en decadencia, los libros de Caballería representaban aún —junto con nuestro Romancero— el principal alimento espiritual de los conquistadores transatlánticos, algunas de cuyas hazañas parecen extraídas del *Amadís de Gaula* o de su continuación *Las Sergas de Esplandián*, textos de los cuales proceden, por lo pronto, topónimos tales como California en la América del Norte o Patagonia en la del Sur.

Pero, volviendo a la cuestión central que nos venía ocupando, añadiré que —así como hablábamos de una utopía en el buen y en el mal sentido del vocablo— habremos también de *distinguir entre un quijotismo "bueno" y otro "malo"*, distinción que quizás no coincida exactamente, ni mucho menos siempre, con la distinción entre la cordura y la locura, pero que las más de las veces sí lo hace puesto que desde luego no es lo mismo luchar en pro de nuestros ideales (o en contra de la realidad que los arruina) desde la serenidad y la prudencia que desde el frenesí y la falta de juicio. Al fin y al cabo, el contraste entre nuestros ideales y la realidad se reduce al contraste entre lo que dicha realidad "es" y lo que nosotros creemos que "debería ser", y semejante *contraste entre el ser y el deber ser* —que constituye el meollo de la *ética*— hay que tomárselo con seriedad, pues la ética es ciertamente "asunto serio" (aunque nada tenga que ver, por descontado, con el llamado *esprit de sérieux*) y no hay lugar en ella para las sandeces o los dislates. Y así como dijimos que el quijotismo del orate es contagioso (o que, según afirma el refranero, "un loco hace ciento"), también es contagioso el quijotismo bueno, *capaz de multiplicar por miles los Quijotes*.

Por ejemplo, la cosecha de Quijotes en Latinoamérica no ha sido lo que se dice desdeñable, incluso sin necesidad de que su epónimo desembarcase en estas orillas del Atlántico de la mano de su creador, habiéndose visto considerablemente incrementada con la llegada de los exiliados españoles del año 39 del pasado siglo, que sí que desembarcaron en nuestra América aun si no esta vez para conquistarla sino para dejarse conquistar por ella de acuerdo con los conocidos versos del poeta Pedro Garfias.

Como Adolfo Sánchez Vázquez nos recuerda en su texto sobre *Don Quijote*, el primer converso al "buen quijotismo" fue el propio Sancho

cuando —en el último capítulo de la obra, transformado ya don Quijote en Alonso Quijano el Bueno— se dirige a él llorando para decirle: "No se muera vuestra merced, señor mío, sino tome mi consejo y viva muchos años, porque la mayor locura que puede hacer un hombre en esta vida es dejarse morir sin más ni más, sin que nadie le mate ni otras manos le acaben que las de la melancolía… Levántese de esa cama y vámonos…"

Pese a su alta valoración por parte de ciertos filósofos —como Aristóteles o Marsilio Ficino— la melancolía no ha tenido demasiado buena prensa en nuestro gremio desde los estoicos a Nietzsche pasando por Spinoza, quien veía en ella una "pasión triste" depotenciadora de nuestra "voluntad de ser". Pero como en su día hizo ver el filósofo hispano-uruguayo Carlos Gurméndez, la melancolía no es siempre melancolía desfalleciente o "decadente" —como la llama él— del tipo de la *acidia* medieval, del *spleen* decimonónico o del actual *hastío* postmoderno. A esa melancolía, antes bien, cabría oponerle lo que Gurméndez da en llamar "una melancolía resistente" o incluso "revolucionaria" que por su parte ejemplifica en Walter Benjamín.

De semejante *melancolía resistente* sería de nuevo un buen ejemplo el melancólico Cervantes al que antes nos referíamos y también, si Adolfo no se enfada, el autor de estas líneas autobiográficas tantas veces citadas, incluso por mí mismo, pero que por mi parte no resisto la tentación de volver a citarlas una vez más: "Muchas verdades" —dicen— "se han venido a tierra, algunos objetivos no han resistido el contraste con la realidad y no pocas esperanzas se han desvanecido. Y, sin embargo, me hallo más convencido que nunca… de la razón que asiste a cuantos luchan… por transformar un mundo en el que se genera, hoy como ayer, no sólo la explotación y la opresión de los hombres y los pueblos, sino también un riesgo mortal para la supervivencia de la humanidad… Y aunque el camino para transformar ese mundo presente hoy retrocesos, obstáculos y sufrimientos que en nuestros años juveniles no sospechábamos, nuestra meta sigue hoy siendo ese otro mundo que, desde nuestra juventud, no hemos dejado de anhelar".

Para mí este texto es una muestra del mejor quijotismo imaginable, a saber, aquel en el que Cervantes supo aunar la noble utopía de don Quijote y la no menos noble melancolía de Alonso Quijano el Bueno.

Y en nuestro caso es asimismo aquel en el que se aúnan la infatigable lucha por los ideales utópicos que han vertebrado la ejemplar biografía de uno de nuestros Quijotes transterrados con la serena mirada atrás de un melancólico pero resistente Adolfo Sánchez Vázquez el Bueno, quien — lejos de abandonarse al cansancio y a la renunciación— se sirve de la melancolía para volver a cobrar aliento y proseguir mirando hacia adelante, nuevamente en la dirección del horizonte utópico. Querido Adolfo, felicidades por tus primeros noventa años y que nos sigas dando razones para luchar, tanto acá en México como allá en España, por muchos años más…

Índice

II. Exilio

III. Obra poética

IV. Estética y filosofía del arte

VII. Sociedad, realidad y utopía

Vida y obra. Homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez, editado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de imprimir el mes de febrero de 2009 en los talleres de la Editorial Formación Gráfica S. A. de C. V., Matamoros 112, Col. Raúl Romero, C. P. 57630, Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México. Se tiraron 200 ejemplares en papel cultural de 90 gramos. Se utilizaron en la composición, elaborada por Elizabeth Díaz Salaberría, tipos Times 14, 11:13, 10:12 y 9:11. El cuidado de la edición estuvo a cargo de Raúl Gutiérrez Moreno, y el diseño de la cubierta fue realizado por Gabriela Carrillo.

